

egkuklios paideia

Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der griechischen Philosophenschulen

von

Alois Stamer
Gymnasialassistent.

Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht

des

K. Humanistischen Gymnasiums Kaiserslautern

für

das Schuljahr 1911/12.

Buchdruckerei Julius Lösch, Kaiserslautern

1912.

Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, die Stellung der griechischen Philosophenschulen zur ἐγκύκλιος παιδεία darzulegen. Die eine oder die andere hierher gehörige Frage ist in diesem oder jenem Werke schon gestreift worden, jedoch eine erschöpfende Darstellung dieses Gegenstandes ist mir nicht bekannt. Denn der Abschnitt (S. 16—27), in dem M. Guggenheim in seinem vortrefflichen Programm der Kantonsschule in Zürich 1893 „Die Stellung der liberalen Künste oder encyklischen Wissenschaften im Altertum“ auf diese Frage zu reden kommt, kann nicht als eine hinreichende Darlegung betrachtet werden. Und sicherlich ist es interessant im Rahmen eines einheitlichen Gesamtbildes die nach den entgegengesetzten Seiten auseinander gehenden Ansichten der griechischen Philosophenschulen über die Notwendigkeit und Brauchbarkeit oder Entbehrlichkeit und Unzuträglichkeit des Studiums der ἐγκύκλιος παιδεία zu betrachten, diese Ansicht aus ihrem ganzen System zu verstehen und die Verbindungsfäden zwischen den einzelnen Philosophenschulen zu verfolgen.

Die Anregung zu dieser Arbeit sowie manche Winke verdanke ich meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Dr. F. Boll.

Der Unterrichtsinhalt in Hellas bis zum Aufkommen der ἐγκύκλιος παιδεία.

Bereits im heroischen Zeitalter erkennen wir die beiden Grundlagen der griechischen Erziehung, die gymnastische und die musische Ausbildung; die letztere ist allerdings sehr elementarer Natur und ihre Stellung gegenüber der Gymnastik eine untergeordnete.[1]) Dies lag in dem Kulturzustande der damaligen Zeit. Der Zweck der Erziehung war die Ausbildung des Knaben zum Helden, „das nationale Bildungsideal der ritterlichen Kreise".[2]) Für diesen ist vor allem wichtig, dass sein Körper gestählt werde.

Die Veredlung des Geistes erstrebte die musische Ausbildung. Sie war auf das Erlernen des Spielens eines Instrumentes, der Kithara oder Phorminx[3]), und auf die Pflege des Gesangs beschränkt. Aus sich selbst konnte der einzelne dann eine größere Fertigkeit gemäß seiner guten Veranlagung erreichen. Auch auf Redegewandtheit wurde Gewicht gelegt.[4]) Alles übrige zum praktischen Leben Nötige lernte der junge Adelige durch den Umgang mit den Helden.[5]) An einen Unterricht im Lesen und Schreiben ist in dieser Zeit noch nicht zu denken.[6])

Zwischen dem griechischen Heroenzeitalter, das uns in den homerischen Epen entgegentritt, und der Zeit des Städtebürgertums liegt das griechische Mittelalter, das in seinen Bildungswerten vielfach an das deutsche Mittelalter erinnert. Im wesentlichen sind es noch die gleichen Erziehungsmittel wie in der heroischen Zeit.

Aber schon diese Zeit sah neben dem altadeligen Ritterstande eine neue Macht entstehen, die bald, zunächst in den Seestaaten, das politische Übergewicht gewann, das Städtebürgertum. Dieses, gegründet auf Handel und Gewerbe, schuf gemäß seinen realen Zielen neue Bildungswerte. In dieser Zeit wurde der Erziehungszweck ein anderer als in dem heroischen Zeitalter und in dem griechischen Mittelalter. Jetzt handelte es sich nicht mehr um die Heranbildung von Helden und Rittern, sondern von tüchtigen Bürgern. Ein neuer Unterrichtsgegenstand war unerläßlich notwendig geworden — der Schreib-Leseunterricht. Die entwickelte attische Demokratie setzte in Staat und Verkehr diesen Unterricht geradezu voraus. Die Buchstabenschrift war von Kleinasien aus nach dem griechischen Mutterlande gebracht worden. Dieses neu aufgekommene Bildungselement verlangte eigene Lehrer und Schulen. Wir können annehmen, daß im siebenten Jahrhundert dieser Schreib-Leseunterricht schon eine ziemliche Ausdehnung angenommen hatte. Denn Solon erläßt schon

---

[1]) Klötzer, die griech. Erziehung in Homers Ilias und Odyssee, Leipzig Diss. 1891. S. 20. — [2]) Iwan v. Müllers Handbuch der klass. Altertumswissenschaft IV 1. griech. Privataltertümer S. 488 d. — [3]) Il. I, 603. IX, 186. XIII, 731. XXIV, 62. Od. I, 153. VIII, 67, 99, 105 etc. — [4]) Il. IX. 443. — [5]) Il. XXIII, 304. IX, 252. VI, 207. Od. XV, 69 u. a. m. — [6]) Klötzer, a. a. O. S. 23.

eingehende polizeiliche Verordnungen für die διδασκαλεῖα d. i. für die Räume, in denen dieser Unterricht erteilt wurde. Erst auf Grund dieses Unterrichts war an eine ausgedehntere musische Ausbildung zu denken und diese trat in der Folge auch ein. Die Zeit des Pisistratus, die überall den Grund zur späteren geistigen Vorherrschaft Athens legte, stellte Homer als den nationalen Dichter in den Mittelpunkt der Erziehung. Seine Epen galten als das Lehr- und Lesebuch, von dem größere Partien auswendig gelernt wurden. Dies waren die Gegenstände des Unterrichts für die Mehrheit des Volkes vor den Perserkriegen.[1])

Im fünften Jahrhundert aber waren in den engen Stuben der Gelehrten noch andere Gegenstände betrieben worden, die nach nicht allzu langer Zeit auch ihre Stellung unter den allgemeinen Unterrichtsgegenständen bekommen sollten. In dieser Zeit hatte sich in Griechenland die wirtschaftliche Lage des Volkes bedeutend gebessert. Die Gefahr, die von Osten her gedroht hatte, war siegreich überwunden und Hellas erfreute sich nach den Kriegen des Wohlstandes. Damit war die Vorbedingung für einen Aufschwung der geistigen Kultur gegeben. Jetzt konnte die Wissenschaft, die schon eine geraume Zeit in Kleinasien bei den Philosophen ihre Pflege gefunden hatte, hinaustreten an die Öffentlichkeit. An erster Stelle ist hier das elementare Rechnen zu nennen, das für das handeltreibende Volk der Hellenen ein unerläßliches Bedürfnis war. Auch die Astronomie, die im praktischen Leben des seefahrenden Volkes der Griechen von Wichtigkeit war, wurde nun in den Kreis der Lehrgegenstände gezogen.

So finden wir schon vor der Mitte des fünften Jahrhunderts eine ganze Reihe von Bildungsfaktoren, die zu neuen Bildungsidealen führten: den Schreib-Leseunterricht, Arithmetik, Geometrie und Astronomie. Zur Zeit Platons tritt noch weiterhin der Zeichenunterricht hinzu. Jedoch steht dieser nicht auf gleicher Stufe wie die sonstigen Bildungsmittel.

Man darf nun allerdings nicht annehmen, daß alle diese Lehrgegenstände in jener Zeit schon in einen festen Zusammenhang gebracht waren und ein Lehrgebäude gebildet haben. Ueberall ist nur ein unsicheres Probieren und Tasten. Jeder wählte sich nach seinem Belieben — wie wir dies bei dem Unterricht der Sophisten beobachten können — das ihm Passende; aber im Laufe der Zeit schälte sich aus der Summe aller Bildungswerte eine Anzahl aus. Ihr Studium betrachtete man als Grundlage und Träger jeder höheren Geistesbildung. In der hellenistischen Zeit sehen wir dann in der gebildeten Welt einen Ausdruck in Kurs, der den ganzen, festgelegten Bildungsstoff umfaßt, ἐγκύκλιος παιδεία.

---

[1]) Gleich nach den Perserkriegen gab es nur noch einzelne des Lesens und Schreibens Unkundige und gänzlich Ungebildete (ἀγράμματοι καὶ παντελῶς ἄγροικοι), vgl. L. Grasberger a. a. O. II Bd S. 256.

Aufkommen des Begriffs ἐγκύκλιος παιδεία.

Auf die Frage, wann der Ausdruck ἐγκύκλιος παιδεία aufgekommen ist und den Begriff, den man später damit verband, angenommen hat, wird sich eine bestimmte Antwort wahrscheinlich nicht geben lassen. Wir werden uns begnügen müssen, einen Zeitpunkt angeben zu können, vor dem wir ihn in der Literatur nicht finden, wo wir ihn aber bestimmt erwarten dürften, wenn er in jener Zeit schon in Umgang gewesen wäre. Es sind die Werke des Aristoteles.[1])

In den pädagogischen Abschnitten seiner Politik hatte Aristoteles sicherlich, da er von den Unterrichtsgegenständen sprach, des öfteren Gelegenheit sich des bestimmten Ausdrucks „ἐγκύκλιος παιδεία“ zu bedienen. Jedoch nirgends findet er sich bei ihm. Wir finden Ausdrücke wie „ἡ ἐμποδὼν παιδεία“,[2]) „αἱ καταβεβλημέναι μαθήσεις“[3]) und „καταβεβλημένα παιδεύματα“,[4]) aber nie „ἐγκύκλιος παιδεία“, obwohl ihm der Ausdruck „ἐγκύκλιος“ ganz geläufig ist.[5]) ἐγκύκλιος bedeutet bei ihm wie schon bei früheren Schriftstellern das Alltägliche, das Gewöhnliche. Es ist daher wahrscheinlich, daß der Begriff ἐγκύκλιος παιδεία zunächst die niedere Bildung überhaupt im Gegensatz zur Philosophie bezeichnete. Wann er auf einen bestimmten Kreis von Wissenschaften übertragen wurde, ist bei der lückenhaften Überlieferung nicht nachzuweisen.[6]) Die einzelnen Wissenschaften, die diesen Kreis bildeten, waren schon vor Aristoteles vorhanden. Wir werden später zeigen, daß die Sophisten ihre Begründer waren. Auch die Grenzen des Begriffes schwanken lange.[7])

Verhältnis von Philosophie und Pädagogik im Altertum.

Im Altertum bestand ein enger Zusammenhang zwischen Philosophie und Pädagogik. In erster Linie sind es Philosophen, die sich mit der Theorie der Erziehung befassen. So sind die Verfasser der meisten pädagogischen Schriften im Altertum Philosophen. Es ist demnach klar, daß die Philosophen in diesen ihren Schriften auch ihre Ansichten über die Notwendigkeit, Brauchbarkeit oder Nutzlosigkeit des einen oder anderen Unterrichtsgegenstandes, der in ihrer Zeit gelehrt wurde, geäußert, kurz, daß sie Stellung zu dem in ihrer Zeit herrschenden Erziehungsmaterial genommen haben. Anfangs natürlich sind diese Fragen nicht so sehr hervergetreten. Mit der Zeit jedoch rückten sie mehr in den Vorder-

---

[1]) Ich schließe mich in dieser Ausführung an die Darlegungen bei M. Guggenheim a. a. O. S. 11. ff über die Bedeutung von „ἐγκύκλιος“ und bei J. Bernays, die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863 S. 110, 123, 171. Untersuchungen über die Bedeutung des Ausdrucks „ἐγκύκλια φιλοσοφήματα“ an und versuche ihre Ergebnisse soweit sie für die vorliegende Abhandlung in Betracht kommen, kurz zusammenzufassen. — [2]) Pol. 5. [8] 2. p. 1337 a 39. — [3]) p. 1337 b 22. — [4]) 1338 a 36. Ausdrücke, die aber nicht die späteren artes liberales bezeichnen sollen, sondern nur die elementaren Unterrichtsgegenstände Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichenkunst. — [5]) Bonitz ind. Ar. unter ἐγκύκλιος. — [6]) Quintilian I. 10. 1. hat den Ausdruck bereits mißverstanden. — [7]) Sext. Emp. p. 600, 23 B πόσα τὸν ἀριθμόν ἐστι περιττὸν ἡγοῦμαι.

grund, nachdem die Bildung und damit der Unterrichtsstoff sich immer steigerte. Brennend wurde die Frage der Wertung der allgemeinen Bildung mit dem Auftreten der popularphilosophischen Systeme, besonders nach Aristoteles. Denn diese mußten bei ihrem tieferen Eingehen auf das praktische Leben dieser Frage näher treten und ihren Anhängern Aufschluß darüber geben, weiterhin waren sie auch genötigt dahin zu wirken, daß die allgemeine Bildung, falls sie sie anerkannten, immer nur als Propädeutik zur eigentlichen, wahren Wissenschaft, zur Philosophie, angesehen wurde, wenn sie aber die Notwendigkeit einer allgemeinen Bildung nicht anerkennen wollten, dann die Wertlosigkeit dieser Disziplinen darzutun. So wird der Zusammenhang von Philosophie und Pädagogik in den späteren Jahrhunderten immer inniger.

Im nachfolgenden wollen wir nun die Frage untersuchen: was soll nach der Ansicht der einzelnen Philosophenschulen der Jüngling lernen und welche der in den Schulen vorgetragenen Gegenstände sind nach ihrer Ansicht nützlich, welche überflüssig, ja schädlich?

Die Sophisten die Begründer der ἐγκύκλιος παιδεία.

Bei der Untersuchung der Stellung der griechischen Philosophenschulen zur ἐγκύκλιος παιδεία werden wir am besten mit der Betrachtung der Sophisten beginnen. Denn die ganze vorsophistische, kosmologische Periode mit ihren naturphilosophischen Spekulationen kommt für diese Frage nicht in Betracht.

Jetzt aber verläßt die Philosophie die stille Stube des Denkers und den kleinen Kreis seiner Anhänger. Sie tritt hinaus in das öffentliche Leben und wird hier ein wichtiger Faktor. Jetzt beschäftigt sich die Philosophie auch mit den Fragen des öffentlichen Lebens und sucht für sie Lösungen zu geben.

Fragen wir nach den Gründen dieser Erscheinung, so werden wir die Antwort in der Veränderung finden, die in dieser Zeit mit dem nationalen Leben vorgegangen war. Nach den Perserkriegen und dem Siege Gelons über die Karthager hatte Griechenland in einem kurzen Zeitraum von kaum drei Jahrzehnten einen ungeahnten Aufschwung genommen. Die Verhältnisse hatten ganz andere Gestalt bekommen. In Athen und in den meisten Städten hatte die demokratische Staatsverfassung die Oberhand erlangt. Bei ihr war jedem einzelnen die Möglichkeit gegeben sich am öffentlichen Leben zu beteiligen. Und bei dem regen geistigen wie politischen Interesse jener Zeit war die Zahl derer, die im Staate ein gewichtiges Wort mitreden wollten, keine geringe. Eine führende Stellung der Masse gegenüber kann aber nur der einnehmen, der ihr durch Wissen, Bildung und durch die Macht der Rede überlegen ist. Dies erkannte man wohl und so trat ein allgemeines Bildungsbedürfnis ein, das die alten Bildungsmittel nicht mehr zu befriedigen vermochten. Ihm

kamen die Philosophen entgegen. Die, welche im Besitze der Fähigkeit sein wollten, einen jungen Mann für das praktische Leben tüchtig zu machen, waren die Sophisten. Die Philosophen werden die Lehrer der Jugend. „So verwandelten sich die stillen Forscher in öffentliche Lehrer.“[1])

Wichtig und ausschlaggebend war für die Frage der Auswahl ihrer Lehrgegenstände der Zweck ihres Unterrichts und ihr Bildungsideal. Sie nannten sich Tugendlehrer und wollten demnach den Jünglingen, die sich ihnen anvertrauten, die ἀρετή[2]) übermitteln. Diese ἀρετή sollte in der Brauchbarkeit zum Staatsbürger bestehen, sie wollten einen ἀνὴρ πολιτικός erziehen. Es lag also der praktische Zweck auf der Hand, die Ausbildung für das politische Leben. Und diesen können wir bei der Wahl, die sie in den Lehrgegenständen trafen, ganz genau beobachten.

Bei der großen Wichtigkeit, die das gesprochene Wort in der Volksversammlung und vor Gericht hatte, war die Betonung der Rhetorik selbstverständlich. Ein tieferer Grund aber für die Bevorzugung dieses Unterrichtszweiges lag im System dieser Philosophen. Bei dem ausgesprochenen skeptischen Subjektivismus der Mehrzahl zweifelten sie an jeder objektiven Wahrheit, sie ließen nur eine relative Wahrheit gelten. Auf einem derartigen Boden konnte nicht im Ernste an reale Wissenschaften und den Vortrag derselben gedacht werden. [3]) Um so mehr mußte die Macht des formalen Bildungsmittels der Rhetorik in den Vordergrund treten. So kam es auch, daß einige Sophisten nur Rhetorik lehrten. Mit der Rhetorik verband sich die Grammatik im späteren Sinne des Wortes. [4])

Hätten die Sophisten jedoch nur diesen einen Zweig gepflegt, so hätten wir hier keinen Grund weiter auf sie einzugehen und sie in ihrem Verhältnis zur ἐγκύκλιος παιδεία zu besprechen. Dies trifft eben nur für einige zu. Was die Gesamtheit angeht, muß man ihnen das Verdienst zusprechen, daß sie den Kreis des Unterrichts um ein bedeutendes erweiterten. Sie wollten selbst für weise gelten und beschäftigten sich deshalb mit allen Zweigen des damaligen Wissens. [5]) Dieses ihr Wissen wollten sie auch verwerten und aus ihm einen materiellen Nutzen ziehen. So kam es, daß von ihnen alle Wissenschaften, die damals gepflegt wurden, vorgetragen wurden. Sie hielten nicht allein Vorträge über Rhetorik und Philosophie, sondern auch über Mathematik, Astronomie, über die Sprache, über Naturwissenschaften u. s. w. So finden

---

[1]) W. Windelband, Platon, S. 5, vgl. auch H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung, Berlin 1898 S. 6. — [2]) σοφία-ἀρετή, letzterer Begriff ist in dieser Zeit noch kein ethischer, (πολιτικὴ ἀρετή), vgl. H. v. Arnim. a. a. O. S. 6. — [3]) vgl. H. v. Arnim a. a. O. S. 18. — [4]) Plat. Protag. 738 e. — [5]) H. v. Arnim a. a. O. S. 8.

wir, daß der Polyhistor und Sophist Hippias von Elis,[1]) der seinen Zeitgenossen ob seines encyklopädischen Wissens auffiel, alle jene τέχναι lehrte, die später zur ἐγκύκλιος παιδεία gerechnet wurden. Astronomie, Geometrie und Arithmetik werden ausdrücklich genannt,[2]) in der γραμμάτων δύναμις καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν liegt Grammatik und Musik. Rhetorik, und Dialektik verstehen sich für den Sophisten von selbst.[3]) Insofern hat man ein gewisses Recht, Hippias als den Begründer der ἐγκύκλιος παιδεία anzusehen. Dafür sprechen auch Zeugnisse aus dem Altertum. Cicero de orat. III. 127. sagt, Hippias habe gelehrt, die „artes quibus liberales doctrinae atque ingenuae continentur", und Quintilian XII 11. 21. „Eleus Hippias, qui liberalium disciplinarum prae se scientiam tulit."

Fassen wir also das Ergebnis kurz zusammen! Die Sophisten, auf die wir die Ausbildung der μαθήματα im höheren Unterricht zurückzuführen haben, bejahen, vom praktischen Standpunkte der Wichtigkeit der Bildung für den Staatsbürger ausgehend, die Nützlichkeit der einzelnen Gegenstände der ἐγκύκλιος παιδεία, ganz besonders der Rhetorik. Die anderen μαθήματα werden auch betrieben, aber vorwiegend mit Rücksicht auf das praktische Leben.

Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der Kyniker und Kyrenaiker.

Eine den Sophisten ganz entgegengesetzte Stellung gegenüber der ἐγκύκλιος παιδεία nahmen die Kyniker ein. Nach dem Grundsatze ihres Meisters, daß derjenige am glücklichsten sei und der Gottheit am nächsten komme, der am wenigsten bedürfe,[4]) missachteten sie alle Lebensgüter. Ihr Ideal ist die Tugend, die folgerichtige Durchführung der sittlichen Grundsätze im Leben. Aus diesem ihrem Ziel ergibt sich der Grundsatz, der sie bei der Wertung eines jeden Gegenstandes leitet.[5]) Die Tugend für sich ist αὐτάρκης, neben ihr ist alles wertlos und entbehrlich, Reichtum und Schönheit, Wissen und Macht. Über all dem steht der Philosoph, erhaben im Besitze der ἀρετή.[6]) Alles was er tut zielt nur auf sie ab. Entsprechend diesem einseitig auf die Ethik gehenden Grundzug ihrer Philosophie, der bei den Nachfolgern des Antisthenes mehr und mehr zur Alleinherrschaft gelangte und dann seinen Höhepunkt in Diogenes, „dem Vater des praktischen Kynismus", erreichte, verachteten die Kyniker alle gelehrte Bildung. Den wissenschaftlichen Untersuchungen wird nur insoweit Wert zuerkannt, als sie ethischen Tendenzen

---

[1]) [Plat] Hipp. maior. 285 d. und Cicero de or. III. 127. — [2]) Sokrate bei Xenophon mem. IV, 4. 7 erwähnt Astronomie, Geometrie und Arithmetik. — [3]) Vgl. Ed. Norden, antike Kunstprosa II Bd. S. 671. Anm. 1. — [4]) Diog. Laert. VI. 103. τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν. — [5]) Sokrates bei Xen. Mem. IV. 7. verwirft alles über das praktische Bedürfnis Hinausgehende und empfiehlt daher nur die Elemente der Geometrie (als Feldmessung), Astronomie, des Rechnens und der Gesundheitslehre. — [6]) Diog. Laert. VI. 11. — [7]) Diog. Laert. VI. 103.

dienen, nur was die sittliche Besserung des Menschen als Endzweck hat, ist wertvoll, alles übrige ist ἀδιάφορον.

Ja, die Kyniker gehen noch weiter. Alles Wissen welches nicht unmittelbar dem ethischen Zwecke dient, wird von Antisthenes und seinen Schülern nicht nur als entbehrlich betrachtet und gering geschätzt, sondern auch als ein Erzeugnis der Eitelkeit und Genußsucht und als ein Hemmnis zu ihrem philosophischen Ideal sich durchzuarbeiten (διαστροφὴ ἠθῶν) bekämpft.[1])

So verwarfen sie das Studium der Grammatik; denn sie ziele ja nicht auf eine sittliche Besserung des Menschen ab. Diokles berichtet, Diogenes habe gesagt, man solle nur lernen „ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται."[2]) Selbst die γράμματα brauchen die σώφρονες nicht zu lernen.

Diese Angabe ist, wie Ed. Zeller richtig bemerkt,[3]) wesentlich zu beschränken: Die kynische Schule ist überhaupt nicht für bildungsfeindlich zu halten, wie man nach dem Angeführten glauben könnte, bemerkt Zeller a. a. O. Dies geht auch schon daraus hervor, daß selbst der extremste Kyniker Diogenes von Sinope als Hauslehrer bei Xeniades in Korinth Partien aus Dichtern und Prosaikern auswendig lernen ließ.[4]) Wenn die Kyniker so abfällig über den Wert der Grammatik urteilten, so bezieht sich sicherlich dies ihr scharfes Urteil nicht auf die Erlernung der Elemente der Grammatik, den Schreib-Leseunterricht, sondern ist gegen die Spitzfindigkeiten der Grammatiker jener Zeit gerichtet, die mit pedantischer Akribie an unfruchtbare Fragen herantraten und ihre Lösungen den Schülern vortrugen. Dies geht ganz deutlich aus der Verhöhnung der Grammatiker durch Diogenes hervor, die, wie er ihnen vorwirft, des Odysseus Irrfahrten untersuchten, um ihre eigenen Irrtümer aber sich nicht kümmerten.[5]) Wir vernehmen ganz deutlich die ethische Tendenz.

Auch die Rhetorik wird von den Kynikern verschmäht und der Vorwurf, den sie gegen sie erheben, geht wieder aus ihrer Richtung auf die Ethik hervor. Diog. Laert. IV. 117. „τοὺς ῥήτορας λέγειν μὲν ἐσπουδακέναι τὰ δίκαια, πράττειν δὲ μηδαμῶς." Die Redner befleißigten sich der Wohlredenheit, nicht aber, was doch bei weitem nützlicher wäre, löblicher, sittlich guter Taten.

Ueber die Beschäftigung mit der Dialektik mag ihr Urteil nicht ganz so streng gewesen sein, wie über die übrigen παιδεύματα; wenigstens wissen wir, daß Antisthenes Untersuchungen über einzelne Wörter für den passendsten Jugendunterricht hielt. 'Αντισθένης λέγει ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις[6]) Die Dialektik ist eben nach Sokratischer Auffassung der Weg zur Tugend und gehört zur Philosophie.

[1]) Diog. Laert. VI. 103. ἵνα μὴ διαστρέφοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις. — [2]) Diog. Laert. VI. 103. — [3]) Ed. Zeller. Philosophie der Griechen II 3, I. S. 249. — [4]) Diog. Laert. IV. 31. — [5]) Diog. Laert. VI. 27. — [6]) Antisthenis fragmenta ed. A. G. Winkelmann S. 33.

Das Studium der mathematischen Wissenschaften verwarfen die Kyniker ebenfalls als unnütz. Sie bezeichnen sie als ἄχρηστα καὶ οὐκ ἀναγκαῖα,[1]) um die man sich nicht zu kümmern brauche. Mit beißender Ironie[2]) machten sie sich auch über die lustig, die sich mit Astronomie beschäftigten, und verspotteten ihre „Sternguckerei," bei der sie „τὰ ἐν ποσὶν" nicht achteten.[3])

Desgleichen verhielten sich die Kyniker ablehnend gegen die Musik, die doch bei den Griechen, wie wir oben gesehen haben, eine so bedeutende Stellung unter den Erziehungsmitteln einnahm und der doch die Pythagoreer einen so grossen Wert für die Veredlung des Menschen zuerkannt hatten. Auch gegen diesen Zweig des Jugendunterrichtes richteten diese sonderbaren Philosophen ihre Angriffe um den Wert dieser edlen Kunst in den Augen der Zeitgenossen herabzudrücken.[4]) So verhöhnte Diogenes die Musiker, die viel Zeit auf das Stimmen der Saiten ihrer Instrumente verwendeten, aber die Harmonie der Seele außer Acht ließen.

Diese negative Stellung der Kyniker zum Unterricht ist doch eine seltsame Erscheinung, zumal wenn man sich noch vergegenwärtigt, daß diese Ansichten zu einer Zeit vorgetragen wurden, als die Griechen schon auf einer hohen Stufe der Kultur angelangt waren. Wenn wir näher zusehen, ergeben sich uns eine Reihe von Momenten, welche uns diese Mißachtung der Kultur und die Bildungsfeindlichkeit dieser Sekte erklären.

Zuerst kommt hier die Individualität des Stifters und seiner Nachfolger in Betracht. Alle sind Halbgriechen, halbbarbarischer Abstammung.[5]) Diogenes und Bion stammen aus den Pontusländern, Metrokles und Hipparchia aus Thrakien. Der zweite Grund liegt in der Zugehörigkeit zu einer tieferen Volksschicht. Den Kynismus hat man ja auch mit Recht als „die Philosophie des griechischen Proletariats" bezeichnet. Es ist der Haß des Proletariers, der großen Masse gegen alle Bildung. Ein drittes, sehr wichtiges Moment liegt in den Zeitverhältnissen. Bei einer Übersättigung der Kultur macht sich der Drang wieder geltend zur Natureinfachheit zurückzukehren, ein Ruf wie wir ihn wieder bei Rousseau vernehmen.[6]) Dies alles[7]) wirkt bei den Kynikern zusammen und läßt sie zu dieser absonderlichen Stellung gelangen.

---

[1]) Diog. Laert. VI. 24. VI. 104. — [2]) Stob. Serm. 80. 6. οὗτοί εἰσι οἱ πλανώμενοι. — [3]) Diog. Laert. VI. 27. 39. 73. — [4]) Diog. Laert. VI. 27. 73. 104. vgl. auch Diog. Laert. IV. 53. Bion war zum Kynismus übergetreten, vgl. Diog. Laert. IV. 51. ἐπανείλετο τὴν κυνικήν. — [5]) „Dass Antisthenes ein Halbgrieche war, ist eine für die Geschichte des Kynismus bedeutsame Tatsache" Gomperz, Griechische Denker Bd. II. S. 116. — [6]) Vergl. die Ausführungen bei Gomperz Bd. II. S. 125. — [7]) Ein tieferer innerer Grund für diese ablehnende Haltung jeder Wissenschaft gegenüber scheint mir, wenigstens was Antisthenes anlangt, in seiner Philosophie zu liegen. Antisthenes behauptet, man dürfe keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen, erkannte also nur die identischen Urteile an. Wenn es jedoch nur identische Urteile gibt, kann von einer Wissenschaft und einer Aneignung derselben keine Rede sein. Diese Ideen des Kynismus werden uns später

Wenden wir uns nun von den Kynikern zur zweiten Schule der „unvollkommenen Sokratiker,“ zu den Kyrenaikern und versuchen wir uns über ihre Stellung zur ἐγκύκλιος παιδεία klar zu werden. Aristipp mißt ebenfalls wie Antisthenes den Wert des Wissens einzig nach seiner praktischen Brauchbarkeit für seine Ethik, die bei ihm in der Lustlehre besteht. Für die Beurteilung legte er sich die Frage vor: sind diese Disziplinen den Menschen für die zu erstrebende Lust nützlich, sind sie von Wichtigkeit und von Belang für das menschliche Wohlsein? [1]) Und dabei kommt er zum Ergebnis, daß sie das nicht sind. So verachtet Aristipp die Wissenschaften, hauptsächlich verschmäht er die Mathematik [2]) und und die Dialektik. [3]) Von ihm soll auch der Vergleich herrühren, diejenigen, die nur eine encyklopädische Bildung besäßen und die Philosophie vernachlässigten, glichen den Freiern der Penelope, die eher hoffen könnten die Melantho, Polydora und alle anderen Mägde zu erhalten als die Herrin zu heiraten. [4]) Sein abfälliges Urteil, das er von seinem ethischen Standpunkt aus über die Polymathie fällt, beleuchtet uns eine von Diogenes Laertius überlieferte Anekdote. [5])

Die Kyrenaiker kommen so auf demselben Wege wie die Kyniker zum Schlusse, daß die Beschäftigung mit der ἐγκύκλιος παιδεία für den Philosophen nicht erforderlich ist. Beide rechtfertigen dieses Verhalten durch Theorien, die von verschiedenen Grundlagen aus, doch da wie dort in skeptischen Ergebnissen auslaufen. [6])

Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der Akademie A. Platon.

Die Stellung des Begründers der Akademie zur Frage der Wertung der encyklischen Fächer tritt am klarsten in seiner Politeia hervor. Dort ist er genötigt, von der Erziehung eines jeden einzelnen der drei Stände, die er bekanntlich in seinem Idealstaate unterscheidet, zu reden und muß so dort auf diese Frage eingehen.

Außerdem kommt er dann noch an vielen anderen Stellen in seinen Schriften ebenfalls auf die Wertung dieser Lehrgegenstände zu sprechen.

Wir werden, ohne daß wir uns zunächst einmal die Stellung Platons näher betrachten, wie sie aus seinen Schriften zu uns spricht, von vornherein, soweit wir von Platon im allgemeinen Kenntnis haben, annehmen dürfen, daß er dieser Bildung nicht feindlich gegenüberstehen konnte.

Als Sohn einer alten aristokratischen Familie, geboren zu Athen, dem Mittelpunkt des hellenischen Lebens und der Kultur, in den ersten Jahren des peloponesischen Krieges „genoß Platon für die erste Bildung seines Geistes all die

---

nochmals beschäftigen, wenn wir bei der Besprechung der Stellung der Stoa zur ἐγκύκλιος παιδεία angelangt sind. Denn dort werden wir beim Stoizismus der Kaiserzeit ähnliche Urteile wiederfinden. — [1]) Sext. Math. VII. 11. — [2]) Arist. Metaph. III. 2 996. a 32. — [3]) Diog. Laert. II. 92. — [4]) Diog. Laert. II. 79. — [5]) Diog. Laert. II. 71. — [6]) Zeller, Ph. d. Gr. II,[3]1 S. 321.

Vorteile, die die Staatsverwaltung des Perikles für Wissenschaft, Kunst und intellektuellen Verkehr in Athen hinterlassen hatte".[1]) Er erhielt unter diesen Verhältnissen den allgemeinen Jugendunterricht des freien Atheners jener Zeit. Seine Lehrer werden uns bei Diogenes Laertius überliefert. Er stand somit im Besitze dieser allgemeinen Bildung auf dem geistigen Niveau seiner Zeit und wird von da aus nicht abfällig über die Unterrichtsgegenstände geurteilt haben.

So gebildet kam Platon in den Verkehr mit Sokrates und begann hier seine eigentliche philosophische Bildung. Das, was Platon hier lernte, war logische Zucht. „Der ruhige Geist des Meisters wirkte hemmend auf den idealen Schwung seines trefflichen Schülers ein". Nach dem Tode des Sokrates tritt Platon, da ihn ja nichts mehr in Athen zurückhält, seine Reisen an, um seine Ausbildung zu vervollkommnen. Den wichtigsten Einfluß erfuhr er von den Pythagoreern, einen Einfluß, der für den Genesis der Ideenlehre von großer Bedeutung war. Mit diesem Aufenthalt bei den Pythagoreern in Unteritalien, mit der intensiven Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften, die in diesem Kreise getrieben wurden, hängt es zweifellos zusammen, daß Platon den mathematischen Studien eine so hohe Bedeutung für die Bildung zuspricht.

Aus seinem philosophischen System ergibt sich der zweite Grund für die hohe Wertung der mathematischen Wissenschaften. Platon schafft neben der sinnlichen Erscheinungswelt eine zweite vollkommnere, das transcendente Reich der Ideen. Diese Ideen sind nach seiner Ansicht allein wahrhaft seiend, objektiv und real. Die Dinge der Erscheinungswelt um uns sind nur Abbilder der Urbilder im transcendenten Reich der Ideen. Nach diesen Urbildern müssen wir streben. Das einzige aber, was ein Bindeglied zwischen diesen beiden Welten, der Welt der Erscheinung und der Welt der Ideen herstellt, ist die Zahl „Zwischen dem ewigen, unveränderlichen wahren Sein der Ideen und dem Unwirklichen, dem Nichtsein der Materie, welche nur durch eine „Teilnahme" an den Ideen in den sinnlichen Dingen ein veränderliches Werden und Dasein erlangt, steht das Mathematische in der Mitte, jedoch mit einer Annäherung an das Ideale".[2]) So führt sein philosophisches System zur Wertung der Mathematik. Die Beschäftigung mit ihr hat propädeutischen Wert zum Studium der Dialektik d. h. zum Studium der Philosophie. Denn diese Wissenschaften haben schon Teil an der Erkenntnis des Wahren, da sie in ihrem höheren Teil als Wissenschaft der Zahlen, insofern die Natur und Gesetze der Zahlen rein für sich betrachtet werden, von der sinnlichen Erscheinungswelt

---

[1]) K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philos., Heidelberg 1839. S. 11. — [2]) Hermann Hankel, zur Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter, Leipzig 1874. S. 128/29.

auf zur geistigen d. h. zur Idee hinführen.[1]) Dies gilt vornehmlich von der Geometrie.[2])

Hauptsächlich sollen sich die Jünglinge, die einst im Staate die höchsten Stellen bekleiden wollen, mit diesen Wissenschaften intensiv befassen. Die große Mehrzahl soll sich auf die Erlernung der Grundbegriffe und des Notwendigsten beschränken.[3])

Nachdem wir uns nun darüber klar geworden sind, wieso Platon dazu kommt der Mathematik einen so großen Wert in der Erziehung zuzuteilen, wollen wir seine Ansicht über die weiteren Disziplinen der ἐγκύκλιος παιδεία besprechen. Das Verdammungsurteil über die Rhetorik, den Hauptunterrichtsgegenstand seiner Gegner, der Sophisten, spricht Platon im „Gorgias“ und im zweiten Teil des „Phaedrus“, Dialoge, in denen er die Lehrer dieser Disziplinen mit spöttischer Geringschätzung behandelt.

Was dann die Grammatik anlangt, so ist der elementare Teil dieser Disziplin, das Schreiben- und Lesenlernen, aus Gründen der praktischen Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit zu betreiben.[4]) Dieses Motiv der Wertung werden wir, was die niedere Sphäre der enzyklischen Wissenschaften betrifft, noch öfters bei Platon ausschlaggebend finden. Es entspringt dies dem Umstand, dass Platon sein Ziel, die Ausbildung eines praktischen Gliedes seines Staates — seine Pädagogik ist ja eine Staatspädagogik — immer vor Augen hat.[5])

Dies trifft gleich für die Arithmetik, Geometrie und Astronomie zu. Arithmetik ist nützlich und notwendig, denn ihre Kenntnis bietet uns materiellen Nutzen im praktischen Leben. Sie muß von jeder anderen Kunst in ihrer Anwendung be-

---

[1]) Leg. VII. 818 d. der Grund dazu liegt in der Art der Wahrnehmung der Dinge durch uns. Es gibt Dinge, die mit den Sinnen aufgefaßt, den Verstand nicht zum Nachdenken auffordern, denn sie werden von der sinnlichen Wahrnehmung hinlänglich bestimmt. ἐν πᾶσι γάρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ τὴν νοήσιν ἐπερέσθαι, (τί ποτ' ἐστι δάκτυλος). Andere wiederum richten sich an das Nachdenken (λογισμὸς καὶ νόησις), da die sinnliche Wahrnehmung nichts Bestimmtes angibt, καὶ οὕ'τω δὴ τὸ μὲν νοητὸν τὸ δ'ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν. Repl. VII. 523—524 c. — [2]) Repl. VII. 526 c—527 b. Bei der Eröffnung seiner Vorträge in der Akademie soll er an seinem Lehrsaal die Ueberschrift angebracht haben: „'Αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω μουτὴν στέγην.“ Tzetz. Chil. VIII. 972. — [3]) Repl. VII. 536 e, Leg. VII. 817 e. — [4]) Repl. VII. 540 e, 541 a, Leg. VII. 899 e. Platon gibt uns auch Aufschluß, wie nach seiner Meinung, dieser Schreib-Leseunterricht methodisch behandelt werden soll. Erst die Erlernung der Buchstaben (Leg. VII. 810 b. Repl. III. 402 a, b Theait 206 a), dann Lesen (Leg. VII. 810 b, Pol. 277 c bis 278 b), zuletzt erst das Schreiben (Leg. VII. 810 b). — [5]) In der Politeia zwei leitende Gesichtspunkte für die Auswahl der Erziehungsgegenstände 1. das ὁλκὸν ψυχῆς ἀπὸ τοῦ γενομένου ἐπὶ τὸ ὄν, 2. μὴ ἄχρηστον πολεμικοῖς ἀνδράσι (VII. 521 d). Unter diesen Gesichtspunkten werden vornehmlich Rechenkunst: Arithmetik (522 c ff.), Geometrie (526 c ff.), Stereometrie und Astronomie (527 d ff.) besprochen und diese Lehrgegenstände als Vorstufe zur Dialektik bezeichnet (531 d). Letztere ist nicht bloß formale Logik, sondern die Wissenschaft, die zur Erkenntnis der Ideen und ihres Prinzips des Guten führt.

nutzt werden,[1]) vornehmlich von der Musik,[2]) der ja Platon, wie wir später noch sehen werden, einen bedeutenden Platz einräumt.

Das Gleiche gilt von der Geometrie, deren niederer Teil den Baukünstlern[3]) und Handelsleuten, sowie auch dem Kriegswesen diene, der letztere Grund ist für den Staatspädagogen ganz besonders wichtig[4]) und über ihn läßt er sich an mehreren Stellen aus.

Für das Studium der Grundelemente der Astronomie ist ebenfalls der reale praktische Nutzen mit ausschlaggebend. Die Kenntnis derselben ist eben ein Erfordernis für Ackerbau, Schiffahrt, Kriegswesen und Chronologie.[5])

Neben dem hier ausgeführten realen Nutzen schlägt Platon bei all diesen Wissenschaften — vornehmlich bei der Mathematik — die formale Bildung hoch an, es ist die Schärfung der Denk- und Fassungskraft. Der größte Vorteil, so sagt der Erziehungstheoretiker, besteht derin, daß sie einen von Natur schläfrigen und ungelehrigen Geist aufweckt und macht, daß er, wie vermittels seiner göttlichen Kraft trotz seiner Schwerfälligkeit leicht fasst, gut behält und scharfsinnig wird.[6])

Auch der Musik erkennt Platon ebenso wie sein Lehrer Sokrates[7]) eine wichtige Stelle im Jugendunterricht zu. In ihr sieht er einen notwendigen Unterrichtsgegenstand,[8]) denn sie ist ein Haupterziehungsmittel neben der Gymnastik.[9]) Zielt diese auf die Stählung des Körpers ab, so ist die Wirkung der Musik eine ethische. Die Jünglinge werden geschickter in Worten und Werken εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμόστεροι.[10]) Denn der Wohlklang (ἁρμονία) erzeugt eine gewisse Wohlgestimmtheit und das Zeitmaß (ῥυθμός) die Wohlgemessenheit (εὐρυθμία).[11]) Beider, des Gleichmaßes und der harmonischen Stimmung, bedarf der Mensch im ganzen Leben „πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται“.[12]) Der Einfluß der Musik auf die Erziehung und Bildung tritt noch mehr hervor, wenn der Gesang mit Tanz verbunden ist.[13])

Unsere Betrachtung hat uns somit gezeigt, dass der Begründer der Akademie eine positive Haltung zur ἐγκύκλιος παιδεία eingenommen hat. Er billigt alle Disziplinen teils aus Gründen der praktischen Nützlichkeit, teils ob ihres propädeutischen Wertes für das Studium der Philosophie. In dieser Ansicht stimmt Platon überein mit Isokrates, der seine Stellung

---

[1]) Repl. VII. 522 c, d, e, 526 b, d, 527 d. Leg. VII. 819 c. — [2]) Die Musik mißt doch ihren Rhytmus nach Zahlen. Epinom. 977 c. — [3]) Phileb. 56 c. Man denke an den lebhaften Handelsverkehr Attikas. — [4]) Repl. 522 e. Repl. VII. 526 d. — [5]) Repl. VII. 527 d. — [6]) Leg. V. 747 b. — Repl. VII. 527. — [7]) Cic. ep. ad. fam. IX. 22. Liban III. S. 382 R. — [8]) Repl. II. 376 e, III. 411 c, 412 a. Tim. 88 c. Repl. VII. 522 a. Leg. II. 673 a. VII. 795 d. Repl. III. 410 c. — [9]) Protag. 326 b. — [10]) Repl. VII. 522. — [11]) Protag. 325 b, d, e bis 326 a. Leg. VII. 810 a, 812 b. — [12]) Protag. 326 b. — [13]) Leg. II. 654 e—655 a ff. 672 e.

zur ἐγκύκλιος παιδεία in seiner Rede περὶ ἀντιδόσεως darlegt. In letzterem Sinne betont er besonders die Mathematik. Nur die Rhetorik verwirft er ganz und gar.

B. Die ältere Akademie.

Getreu dem Meister vertraten auch die Nachfolger des Platon in seiner Schule die Auffassung des propädeutischen Wertes der encyklischen Disziplinen, vornehmlich der mathematischen Wissenschaften für die Philosophie, wie wir ja auch nicht anders erwarten dürfen. Denn der Charakter der älteren Akademie ist der einer gelehrten Genossenschaft. Unsere Betrachtung hat uns bis jetzt schon gezeigt, was wir in der Folge auch noch beobachten können, je ethisch einseitiger eine Schule ist, desto mehr vernachlässigt sie die Bildung und die wissenschaftlichen Disziplinen, wie dies ganz besonders scharf bei den Kynikern hervortritt, je wissenschaftlicher hingegen eine Schule ist, um so mehr betont sie den Wert dieser Unterrichtsgegenstände. Letzteres trifft bei der älteren Akademie zu. Sie entscheidet sich für die Notwendigkeit einer dem Studium der Philosophie vorausgehenden allgemeinen Bildung durch die ἐγκύκλιος παιδεία. Es tritt dies ganz klar hervor aus zwei Berichten über zwei Schulhäupter derselben Krantor und Arkesilaos, die uns bei Stobaeus erhalten sind.[1])

Wie sehr hauptsächlich die Vorbildung durch Mathematik und Astronomie hervorgehoben wurde, läßt uns der Umstand erkennen, daß Xenokrates, der Nachfolger des Speusipp in der Schule, einen Jüngling, der in die Akademie eintreten wollte, jedoch sich mit diesen Wissenschaften noch nicht befaßt zu haben gestehen mußte, kurzer Hand zurückwies mit den Worten: „πορεύου, λαβὰς γὰρ οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας".[2]) Aus der Schule Platons gehen Männer von umfassendem Wissen hervor wie Heraklides aus Pontus,[3]) besonders tüchtige Mathematiker und Astronomen wie Philippos aus Opus und Eudoxos aus Knidos.

Bei der mittleren Akademie werden wir eine andere Haltung beobachten. Wir werden auf diese Frage einzugehen haben, wenn wir von den Skeptikern sprechen.

Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der peripatetischen Schule.

Für die Beantwortung der Frage der Haltung der Peripatetiker zur ἐγκύκλιος παιδεία werden wir uns nur an den gelehrten Geist und an das allen Gegenständen des Wissens gleichmäßig zugewandte Interesse des Gründers dieser Philosophenschule und seiner Nachfolger zu erinnern brauchen. Wir werden uns also nicht dabei aufhalten zu beweisen, daß diese Schule im allgemeinen eine der ἐγκύκλιος παιδεία freundliche Haltung eingenommen hat, und gehen deshalb sofort zur Wertung der einzelnen Disziplinen durch den Begründer der peripatetischen Schule, Aristoteles, über.

---

[1]) Stob. Flor. II. S. 206, 27 und 207, 28. — [2]) Diog. Laert. IV. 10. Stob. Flor. II. c 31, 22 und 111. — [3]) Diog. Laert. V. 86. Cic. Tusc. V. 3, 8. doctus imprimis, divin. I. 23, 46. doctus vir.

Lesen und Schreiben, Grammatik im niederen Sinne, ist nützlich wegen des praktischen Wertes.[1] Der γράμματα bedarf man allenthalben zum Leben, zum Erwerb, zur Ökonomie und zu vielen bürgerlichen Zwecken.[2]

Für die Nützlichkeit der Dialektik spricht sich Aristoteles im ersten Buche seiner Topik aus. Drei Gründe sind maßgebend sie als Unterrichtsgegenstand anzusehen.[3] Sie ist zunächst eine Verstandesübung[4] und als solche für den Geist ebenso erforderlich, wie die Gymnastik für die Ausbildung des Körpers notwendig ist. Zweitens macht sie den Menschen fähig zur mündlichen Unterhaltung mit anderen Menschen.[5] Drittens ist sie notwendig zur Erlernung der philosophischen Wissenschaften, denn wir lernen mit ihrer Hilfe das Wahre und Falsche unterscheiden.[6] Sie hat also propädeutischen Wert für das Studium der eigentlichen Philosophie. Für den Philosophen ist die Dialektik nach der Meinung des Aristoteles besonders wichtig „πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν“,[7] für die Aufstellung der obersten allgemeinen, für alle Wissenschaften geltenden Grundsätze[8] (ἀρχαί, principia).

Ganz anders als sein Lehrer Platon denkt Aristoteles über den Wert der Rhetorik. Jener hat sie verdammt und aus seinem Idealstaate ausgeschlossen, dieser hat sie in ihrem Werte begriffen und an ihre richtige Stelle gewiesen.[9] Aristoteles nimmt die Rhetorik als Unterrichtsgegenstand in den Lehrplan seiner Schule auf und betont ihre Nützlichkeit. Er verbindet sie mit der Dialektik,[10] denn die Stellung beider δυνάμεις zur Wissenschaft, ist nach seiner Auffassung die gleiche.

Die Frage der Nützlichkeit des Rhetorikstudiums legt sich Aristoteles im ersten Kapitel des ersten Buches seiner Schrift „τέχνη ῥητορική“ vor.[11] Hier führt er eine Reihe von Gründen für diesen Unterrichtszweig vor, die sämtlich ganz seiner nüchternen, realistischen Denkweise entspringen. Beredsamkeit ist notwendig um die gerechte Sache im Besitze dieser Fertigkeit jederzeit vertreten zu können. Daß dem Rechten und Wahren immer zum Sieg verholfen wird, muß doch unser Bestreben sein. Die Rhetorik ist aber auch nützlich, weil wir dadurch fähig werden entgegengesetzte Behauptungen zu verfechten. Außerdem wäre es doch ein Widerspruch, wenn es für schimpflich gälte sich mit dem Leibe verteidigen zu können, aber nicht für schimpflich es mit der Rede nicht zu

---

[1]) Polit. VIII. 5. 1338 a 38. — [2]) Polit. VIII. 3. 1337 b 23—26. 1338 a 15—17. — [3]) Top. I. 2. 101 a 26. Dialektik = Topik vgl. Analyt. pr. 46 a 30. Demnach ist Dialektik μέθοδος ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι ἐξ ἐνδόξων Top. Anf. vgl. Bonitz index s. v. 'Αριστοτ. 102 a 44 und διαλεκτική. — [4]) Problem. XVIII. 2. — [5]) Top. I. 2. 101 a 30. — [6]) Metaph. III. 2. S. 1004 b 22. — [7]) Top. I. 2. 101 a 36. — [8]) Top. I. 2. 101 b 2. — [9]) W. Christ, Gesch. der griech. Literatur 2. Aufl. S. 417. — [10]) Rhet. I. 1. 1354 a 1. — [11]) Rhet. I. 1. 1355 a 20 bis 1355 b 25.

können, die doch eher ein eigentümlicher Vorzug des Menschen ist als der Gebrauch seiner Glieder. Im Anschluß an diese Ausführungen wendet sich Aristoteles gleich gegen den Vorwurf, daß mit der erlernten Fertigkeit auch Mißbrauch getrieben werden könne.[1] Dieses Bedenken darf uns vom Studium der Rhetorik nicht abschrecken, denn dieser Einwand läßt sich gegen alle Güter mit Ausnahme der Tugend machen.

Nur kurz sei hier auf die große Bedeutung in dem Jugendunterricht hingewiesen, die die Auffassung des Aristoteles über die Rhetorik in ihrem Verhältnis zur Philosophie und die klare Scheidung beider zur Folge hatte. Das sophistische Bildungsideal war besiegt, die Rhetorik, früher ein Hauptbestandteil der σοφία, als eine der Philosophie untergeordnete Nebendisziplin beurteilt. Die Rhetoren konnten von nun an nimmer als „φιλόσοφοι" ihre Weisheit anpreisen.[2]

Eingehend behandelt Aristoteles die Frage der Wertung der Musik.[3] Bei keinem Unterrichtszweig verweilt er so lange als bei ihr um ihre Berechtigung zu untersuchen.[4] Er legt sich hiefür die Frage vor: dient die Musik dem Vergnügen und der Erholung nach der Anstrengung und ist sie deshalb wert in den Kreis des Jugendunterrichts aufgenommen zu werden,[5] zweitens: besitzt die Musik eine erziehende Kraft und übt sie, wie die Gymnastik auf den Körper, einen Einfluß auf die Seele[6] aus und dient sie so der Ausbildung des Charakters? Seine Untersuchung führt ihn dann zum Schlusse, daß die Musik wirklich diese Eigenschaften besitzt,[7] ja alle übrigen Fächer noch übertrifft. Erstens dient sie der Unterhaltung in der Muße und der Freie verlangt danach in schöner Weise müßig zu sein.[8] Hauptsächlich aber schlägt der Stagirit die ethische Wirkung der Musik[9] hoch an, denn diese ist ihm ja die Hauptsache, da der Erziehungszweck nach ihm ein ethischer ist. Die Melodien der Musik sind Darstellungen sittlicher Eigenschaften und Zustände. Stimmungen, Tugenden, Leidenschaften aller Art finden hier ihren Ausdruck. Diese Darstellungen rufen in der Seele der Zuhörer die verwandten Gefühle hervor und so veredeln die guten Melodien die Seele.[10]

Den mathematischen Wissenschaften, die sein Lehrer Platon für einen höchst wichtigen Zweig des Jugendunterrichts hielt, erkennt Aristoteles einen Platz im Jugendunterricht zwar zu, betont sie aber nicht so sehr wie dieser und läßt sie verhältnismäßig zurücktreten, denn von ihnen habe es keine mit den sittlichen Begriffen zu tun.[11]

---

[1]) Rhet. I. 1. 1355a 38 bis 1355b 7. — [2]) H. v. Arnim a. a. O. S. 72 und Ed. Norden antike K. I. Bd. 250. — [3]) Polit. VIII. 3. 5599. — [4]) Polit. VIII. 5. 1339b 12. — [5]) Polit. VIII. 5. 1339a 11 bis 1339b 42. — [6]) Polit. VIII. 5. 1339a 21. — [7]) Polit. VIII. 5. 1339b 16. — [8]) Polit. VIII. 3. 1337b 27 bis 1338a 30 — [9]) Polit. VIII. 5. 1339b 11, c. 7. 1341b 36. — [10]) Polit. VIII. 5. 1339a 26—41, 1339b 14—31, 42. — [11]) Metaph. III. 2. 996a 32.

Diese der ganzen ἐγκύκλιος παιδεία freundliche Haltung blieb für die peripatetische Schule auch für die Folgezeit maßgebend, in der unter Theophrast und Stratons Leitung das Lykeion zum Hauptsitz der damaligen Gelehrsamkeit wurde.[1]) In der späteren Zeit trat dann mit Lykon, dem dritten Vorstand der Schule, ein Verfall des Peripatos ein, die Schule trat philosophisch und pädagogisch zurück und war nur mehr auf dem literarhistorischen und philologischen Gebiet produktiv.

Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der Stoa.

A. Die ältere Stoa.

Der Stifter der stoischen Schule ist bekanntlich Zenon aus Kition auf Kypros. Fassen wir zunächst dessen Stellung zur ἐγκύκλιος παιδεία ins Auge! Was uns hierüber überliefert ist, finden wir bei Diogenes Laertius VIII. 32.

Wir erfahren hier, daß einige, unter ihnen der Skeptiker Kassius, gegen Zenon den Vorwurf geltend gemacht haben, daß er die Beschäftigung mit der ἐγκύκλιος παιδεία in seiner Politeia[2]) als „ἄρχηστον" bezeichnet habe. Dies wird uns auf den ersten Blick bei einem Stoiker etwas befremden und wir werden vielleicht geneigt sein, zumal die Äußerung von seiten der Gegner des Zenon getan wird, sie skeptisch aufzunehmen. Jedoch wollen wir versuchen uns darüber klar zu werden, ob bei Zenon wirklich eine solche ablehnende Haltung zu dieser Frage möglich war und ob wir die Nachricht bei Diogenes als verbürgt hinnehmen dürfen.

Wir werden uns zur Beantwortung dieser Frage kurz an Zenons Bildungsgang und an die Entstehung seiner Philosophie und ihren Charakter erinnern müssen.

Nach Persäus[3]) kam Zenon zweiundzwanzigjährig nach Athen. Er lebte hier dem kaufmännischen Berufe, bis er durch einen Unglücksfall eines großen Teils seines beträchtlichen Vermögens verlustig ging. Dieses Unglück — nicht minder als eigner Trieb[4]) — führte ihn der Philosophie in die Arme. Zunächst trat er in ein Schülerverhältnis zu Krates von Theben, dem Kyniker. Später fühlte er sich von der kynischen Derbheit und der bizarren Genialität seines Lehrers abgestoßen.[5]) Er schloß sich nun nach Timokrates[6]) dem Megariker Stilpon an, bei dem er sich mit dem Studium der Dialektik befaßte. Als auch dieser seinen Wissensdurst nicht

[1]) Die zahlreichen Schriften, die Theophrast als Denkmal seines Fleißes hinterließ, erstrecken sich über alle Teile des damaligen Wissens vgl. Diog. Laert. V. 42—50. — [2]) Diese Schrift gehört zu jenen wenigen der 21 (Diog. Laert. VII, 4) Schriften des Zenon, von denen mehr als der bloße Namen erhalten ist. Zenon wollte damit „wahrscheinlich ein Gegenstück zu dem Idealstaate des Begründers der Akademie im kynischen Sinne" liefern (Plut de Stoic. repugn. 82) und damit die Polemik der Kyniker wieder aufnehmen vgl. Ed. Wellmann, Fleckeisens Jahrbücher 107 1873. S. 437 ff. Den späteren Stoikern war diese Schrift ihres Gründers wegen ein unangenehmes Buch vgl. Gomperz in Zeitschrift für österr. Gymnasien 1878 S. 252 desgl. R. Hirzel, die Entwicklung der stoischen Philosophie. Leipzig 1882. S. 35. ff. — [3]) Diog. Laert. VII. 28. — [4]) Diog. Laert. VII. 2. — [5]) Diog. Laert. VII. 3. — [6]) Diog. Laert. VII. 2.

befriedigte, hörte er den Akademiker Xenokrates und nach dessen Tod den Nachfolger desselben Polemon.[1]) Von diesen seinen Lehrern übte Krates den nachhaltigsten Einfluß auf Zenons Philosophie aus. Von ihm übernahm er im Prinzip sein ganzes philosophisches System. In ihren Grundlinien lag also Zenons Lehre schon vor, als er in ein Schülerverhältnis zu Stilpon, Xenokrates und Polemon trat. So ist die Lehre Zenons noch ganz kynisch und als Kyniker schrieb er seine Politeia. Es ist deshalb nicht schwer eine ganze Reihe echt kynischer Züge bei ihm zu beobachten. Auch das wenige, was wir von seinem Idealstaate wissen, hat ganz charakteristisch kynische Färbung.[2]) Hier gibt es keine Gerichtshöfe, keine Tempel,[3]) keine Opfer und Feste, keine Gemeinden, wir finden Weibergemeinschaft,[4]) gleiche Art der Gewandung für beide Geschlechter.[5]) Und so werden wir uns nicht so sehr wundern, wenn er, der dem Kynismus so nahe stand, als er seine Politeia schrieb,[6]) den Wert jeder geistigen Bildung vom einseitig ethischen Standpunkt der Kyniker aus beurteilte und so die Verfolgung eines sittlichen Zwecks zum Wertmesser jeder Bildung machte. Diese seine bildungsfeindliche Haltung können wir uns aber auch noch aus einem anderen Grunde erklären. Zenon ist kein Grieche, sondern ein Halborientale.[7]) So ist bei Zenon ebenso wie bei den meisten Kynikern die halbbarbarische Abkunft ein Grund für seine ablehnende Haltung zur allgemeinen Bildung. Wir können hierin den zweiten Beweis dafür erblicken, daß der von Kassius gegen Zenon erhobene Vorwurf berechtigt ist.

Ganz richtig hat Ed. Wellmann[8]) bemerkt, daß „bei dem deutlichen Hinweis auf eine bestimmte Stelle der πολιτεία etwas Wahres daran sein müsse.“ Jedoch versucht Wellmann eine Einschränkung dieser Nachricht, denn er sagt weiter: „Es bleibt nur zweifelhaft, in welchem Zusammenhang jene Äußerung stand.“ So sehr „seltsam“ erscheint uns diese ablehnende Stellung Zenons zur ἐγκύκλιος παιδεία nicht. Möglich ist es ja, daß Zenon diese seine in der Politeia ausgesprochene Meinung über den Wert des Studiums der ἐγκύκλιος παιδεία, wenn auch nicht ganz und gar geändert, so doch gemäßigt hat. Jedoch besitzen wir keine ausdrückliche Nachricht hierüber. Sein ausgedehntes Studium, das mehrfach bezeugt ist,[9]) läßt es wenigstens als nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß er später eine freundlichere Haltung einnahm, wie er ja auch in späterer Zeit neben der Ethik noch Dialektik[10])

---

[1]) Cic. Acad. I. 9. 35. Diog. Laert. VII. 25. 16. — [2]) Diog. Laert. VII. 33. Plut. Stoic. repugn. 6. 8. — [3]) Clem. strom. V. 426. Plut. de Stoic. rep. 6. 1. — [4]) Plut. de Alex. s. virt. s. fort. or. 1. 6. — [5]) Diog. Laert. VII. 131. — [6]) Diog. Laert. VII. 4. — [7]) Diog. Laert. VII. 1. — [8]) Diog. Laert. VII. 3. 15. 25. 30. II. 114. Athen. XIII. 563. Cic. fin. IV. 20. 56. — [8]) a. a. O. S. 437. — [9]) Diog. Laert. VII. 25. — [10]) Plut. Stoic. repug. 8. 2. Diog. Laert. VII. 25.

und Physik als Disziplinen gelten ließ [1]) und in dieser Beziehung über den Kynismus hinausging. Jedoch läßt sich dies nur als Vermutung aussprechen.

Auch Ariston von Chios, einer der Schüler des Zenon, beweist durch seine Ansicht über den Wert des Studiums der ἐγκύκλιος παιδεία, wie sehr die Stoa die Erbin des Kynismus ist. Er ist der am meisten kynisch gefärbte Stoiker. [2]) Nach ihm ist der Zweck alles philosophischen Strebens die Tugend, [3]) die sittliche Ausbildung. Von diesem Standpunkte aus wertet er dann die Wissenschaften und kommt zum Schlusse, daß es zwei Klassen gibt, erstens solche, die nichts zur sittlichen Veredlung des Menschen beitragen, und zweitens solche, die sich überhaupt unserem menschlichen Erkennen entziehen. In diesem Sinne sagt er über die dialektischen Untersuchungen der Logik „οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς“, über die Physik „ὑπὲρ ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸ ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς“. [4]) Noch einige Vergleiche werden uns überliefert, mit denen Ariston ganz besonders die Wertlosigkeit der Dialektik dartun wollte. So verglich er die dialektische Kunst bald mit dem Kot, der zu nichts nütze, die Gehenden aber niederwerfe, [5]) bald verglich er sie mit Spinngeweben, [6]) die zwar künstlich, aber unnütz seien. Ein dritter Vergleich ist uns bei Stobäus erhalten. Die, welche sich der Dialektik widmeten, sollten denen gleichen, die Krebse essen. Denn auch diese quälten sich um wenig Nahrung willen mit den Schalen. [7]) Aus all dem ersehen wir, daß auch Ariston der ἐγκύκλιος παιδεία gegenüber eine ablehnende Haltung einnimmt und zwar aus dem gleichen Grunde wie Zeno, wegen der einseitig ethischen Tendenz seiner Philosophie.

Kleanthes von Assos, der Zenon in der Leitung der Schule folgte, wird die gleiche Ansicht vorgetragen haben, da er ja auch sonst sich eng an die Lehren seines Meisters anschloß. Die Quellen sagen uns zwar nichts darüber, jedoch gegen die Annahme spricht kein Grund, zumal wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Kleanthes, bevor er sich der Philosophie widmete, Faustkämpfer war und als solcher von niederer Herkunft wahrscheinlich keine große Bildung mitbrachte.

Wenden wir uns nun zu Chrysipp, dem zweiten Begründer der stoischen Schule, dem bedeutendsten Vertreter derselben in Schrift und Lehre. Bei einem Manne von so breiter Gelehrsamkeit [8]) und so reicher literarischer Wirksamkeit [9]) müßten

---

[1]) vgl. R. Hirzel, a. a. O. S. 523. Anm. desgl. Dyroff, die Ethik der alten Stoa. Berlin 1897. S. 207. — [2]) vgl. A. B. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. Göttingen 1840. I. Bd. S. 411. — [3]) Cic. de leg. I. 38—55. de fin. V. 73. Cic. Hort. frg. 38. Non. S. 155. 13. Seneca ep. 94. 5. Lactant. Inst. VII. 7. Stob. Flor. 4. 111. — [4]) Diog. Laert. VII. 160. Stob. Serm. 80. 7. — [5]) Stob. Serm. 82. 7. — [6]) Diog. Laert. VII. 161. Stob. Serm. 82. 15. — [7]) Stob. Serm. 82. 7. — [8]) Diog. Laert. VII. 180. Athen. XIII. 565a. Damasc. v. Isid. 36. Cic. Tusc. I. 45. 108. — [9]) Diog. Laert. VII. 180.

wir uns verwundern, wenn er wie die früheren Stoiker ein abfälliges Urteil für die ἐγκύκλιος παιδεία gehabt hätte.

Über seine Stellung geben uns Diogenes Laertius und die nunmehr von Dyroff zuverlässig auf Chrysipp [1]) zurückgeführte Schrift Pseudo-Plutarch „περὶ παίδων ἀγωγῆς“ Aufschluß. Ich lasse hier die Stelle aus Diogenes Laertius VII. 129 folgen: „εὐχρηστεῖν δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματά φησιν ὁ Χρύσιππος“. Diese Worte sagen uns, daß Chrysipp die ἐγκύκλια μαθήματα für nützlich gehalten habe. Es ist dies sicher eine Berührung mit Aristoteles, [2]) wie sich solche bei Chrysipp zahlreich finden.

Erinnern wir uns an die obige Ausführung über Zenon, so sehen wir, Chrysipp denkt ganz anders als die anderen Vertreter der alten Stoa. Er ist der erste, der den kynischen Standpunkt in dieser Frage verläßt.

Über die Art und Weise, wie er das Studium der μαθήμαια aufgefaßt wissen will, klärt uns eine Stelle der Schrift „περὶ παίδων ἀγωγῆς“ [3]) auf. Dort heißt es, sie sollen „ἐκ παραδρομῆς“, so im Vorbeigehen, behandelt werden, gleichsam um einen Geschmack zu bekommen. Der Zögling soll in keinem der encyklischen Fächer unbewandert sein, jedoch soll er nicht mit diesem Studium abschließen, sondern sich der Philosophie widmen.

Blicken wir auf die gewonnenen Ergebnisse zurück, so sehen wir, daß zur Frage der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Studiums der ἐγκύκλιος παιδεία innerhalb der alten Stoa keine einheitliche Stellung bei den einzelnen Mitgliedern der Schule herrscht. Je näher die Anhänger des Stoizismus noch dem Kynismus stehen, um so mehr nehmen sie eine ablehnende Haltung ein. Erst mit Chrysipp ist die Stoa von den Banden des Kynismus in dieser Hinsicht frei und wird bildungsfreundlich. Jedoch überwiegt noch bei Chrysipp das rein praktische Interesse das wissenschaftliche. In diesem entscheidet er sich zwar für den Nutzen der ἐγκύκλιος παιδεία, jedoch mißt er ihr nur einen untergeordneten Wert zu. [4])

B. Die mittlere Stoa

Die Haltung, die Chrysipp zu den encyklischen Wissenschaften eingenommen hatte, blieb auch in der mittleren Stoa maßgebend. Unter Panätius und Posidonius, den Hauptvertretern dieser Epoche des Stoizismus, tritt eine Milderung des rigorosen, einseitig ethischen Standpunktes ein, das praktische Interesse tritt mehr zurück und macht einem theoretisch-wissenschaftlichen Platz.

Bei Panätius waren Geburt, Umgang und Wissenseifer dazu geeignet eine freundliche Haltung zur allgemeinen Bildung, wie sie die ἐγκύκλιος παιδεία bot, einzunehmen. Er stammt aus Rhodos, das im dritten und zweiten Jahrhundert in hoher

---

[1]) vgl. Dyroff a. a. O. S. 239. ff. — [2]) Diog. Laert. V. 31. — [3]) Ps. Plutarch περὶ παίδων ἀγωγῆς c. 10. — [4]) vgl. Dyroff a. a. O. S. 257. Hirzel a. a. O. S. 523. Ed. Norden, Beitr. zur Gesch. d. gr. Phil. 19. Suppl. Bd. zu Fleckeisens Jahrb. 1893. S. 418. 1.

Blüte stand. Hier hatte sich seit der Gründung Alexandrias ein großer Welthandel entwickelt, der einen Wohlstand der Bevölkerung herbeiführte. Die Eltern unseres Philosophen zählten in dieser blühenden Handelsstadt zu den vornehmsten Leuten.[1]) Es ist also einleuchtend, daß der junge Panätius bereits in seiner Vaterstadt als Sohn vornehmer Eltern eine gründliche und allseitige Bildung genoß. Er hörte dann zu seiner weiteren Ausbildung den Grammatiker Krates von Malos,[2]) der in Pergamon lehrte. Hier wird Panätius alle Fächer der ἐγκύκλιος παιδεία eingehend kennen gelernt haben. Bei einem Manne von solcher Bildung wie Panätius werden wir also an eine ablehnende Haltung zur ἐγκύκλιος παιδεία nicht denken.

Das gleiche gilt von Posidonius, dem Hauptvertreter der mittleren Stoa, „dem Manne, der mit seiner großartigen Schriftstellerei die Höhe der gewonnenen Bildung zusammenfaßt und nach allen Seiten in gerade bewunderungswürdiger Vollendung repräsentiert."[3])

Die Stoa vergaß in jener Zeit ihres Ursprungs. An die Stelle des die ἐγκύκλιος παιδεία verachtenden Kynikers tritt der gelehrte Stoiker, welcher der Beschäftigung mit der ἐγκύκλιος παιδεία einen propädeutischen Wert für das eigentliche Studium der Philosophie zuerkennt.[4])

Ja, der große Apameer geht noch in seinem wissenschaftlichen Eifer weiter. Er sieht nicht nur eine Vorstufe zur Philosophie in den encyklischen Wissenschaften, sondern er bringt sie noch in Beziehung zur eigentlichen Philosophie und zwar die Grammatik und Dialektik zur Logik, zur Physik die Geometrie, Astronomie und Arithmetik, Wissenschaften, „deren Bedeutung er in Platonischer Weise zu würdigen wußte".[5])

Hiermit verlassen wir unsere Betrachtung der Stellung der Stoa zur ἐγκύκλιος παιδεία um uns derjenigen Philosophenschule zuzuwenden, die in der römischen Welt der Stoa den Rang ablaufen wollte, dem Epikureismus.

Die ἐγκύκλιος παιδεία in der Schule des Epikur.

Der Epikureismus ist die echte Popularphilosophie, sein ganzer Charakter, sein Inhalt, seine Einfachheit und leichte Verständlichkeit mußte der großen Masse am besten von allen Philosophenschulen zusagen. Auch seine ablehnende Stellung[6]) zur wissenschaftlichen Bildung hängt mit diesem seinem Charakter als Philosophie der Masse zusammen.

Wir wollen nun versuchen darzulegen, wie er zu dieser Haltung kam und wie er sie selbst begründete. Wir können uns ganz ausdrücklich auf seinen Begründer beschränken,

---

[1]) Strabo XIV. S. 655. — [2]) Strabo XIV. 5. 16. S. 776. — [3]) Wachsmuth, Einleitung zur alten Geschichte S. 209 vgl. Strabo XVI. S. 753. — [4]) Norden, antike Kunstprosa S. 672. — [5]) U. v. Wilamowitz-Möllendorf Asianismus und Atticismus in Hermes 35. 18. vgl. auch Cic. de off. I. 6. 19., — [6]) Quint. II, 18. XII. 1. Cic. de fin. I. 12, I. 26. Sext. Emp. Math. I. 49.

denn innerhalb des Epikureismus finden wir ein so zähes Festhalten an der Lehre des Meisters wie in keiner anderen Philosophenschule.

Der erste Grund für die Verachtung der ἐγκύκλιος παιδεία ergab sich für Epikur aus der Mangelhaftigkeit seiner wissenschaftlichen Vorbildung. Seine Jugendbildung scheint bei seiner niederen Herkunft ungenügend gewesen zu sein.[1])

Der Hauptgrund aber zu dieser Haltung Epikurs liegt in dem Charakter seines philosophischen Systems. Epikur sucht in der Philosophie eine Anleitung zur Glückseligkeit. Die individuelle Glückseligkeit ist das Ziel seiner Philosophie. Diese Glückseligkeit findet er in der Lust und so beherrscht die Lustlehre seine ganze Philosophie.[2]) Dieser einseitigen Tendenz seiner Philosophie fallen die übrigen Wissenschaften zum Opfer. Alles Wissen hat für ihn nur insofern Wert, als es diesem Zwecke, der Befriedigung der Lust, dient.[3]) Das Wissen wird also bei ihm nicht um seiner selbst willen geschätzt.

Ja, Epikur ging noch konsequenter vor. Er verachtete nicht allein alle gelehrte Bildung, sondern er hielt es sogar für ein Glück, wenn jemand an seine Philosophie herantrat, der sich nicht schon mit den encyklischen Wissenschaften beschäftigt und „sich die Unbefangenheit der Sinne nicht mit dem gelehrten Wust verdorben hatte“, ja er verlangte sogar, daß man vor ihnen fliehen solle.[4])

Der tiefere Grund dieser Einseitigkeit mag in den unglücklichen Zeitverhältnissen liegen, in denen dieses philosophische System aufkam. Aus diesen erklärt sich das Streben nach ἀταραξία; die Philosophie, zu der man seine Zuflucht nimmt, soll nicht theoretisches Wissen bieten, sondern sittliche Aufrichtung und Stärkung.

Eine Bedeutung erkennt von seiner Zweckbestimmung aus Epikur nur der Beschäftigung mit der Naturlehre zu.[5])

Diese hat, wie sich dies nach dem oben Ausgeführten erwarten läßt, nicht an und für sich Bedeutung, sondern der Epikureer bringt ihr nur ein praktisches Interesse entgegen. Zum glücklichen Zustand, wie ihn Epikur in der Person des Weisen dachte, gehört besonders Freiheit von Furcht. Wer nun der Natur unkundig ist und ihre Einrichtungen nicht kennt, wird immer durch Naturerscheinungen, hauptsächlich solche furchtbarer Art, in Schrecken versetzt und ein gewisser Aberglauben wird sich seiner bemächtigen. Dagegen muß sich der Weise schützen. Nach der Ansicht Epikurs ist er dagegen nur gefeit, wenn er durch das Studium der Natur

---

[1]) Sext. Emp. Math. I. 1. Cic. de fin. I. 7. 26. Athen. XIII. 53. S. 588 A. — [2]) Diog. Laert. X. 128. ebd. 141. cf. Cic. de fin. I. 9. 29. Tusc. V. 26. 73. — [3]) Cic. de fin. I. 21. 71 II. 4. 12. Sext. Emp. Math. I. 1. — [4]) Diog. Laert. X. 6. Athen. XIII. 588 A. Plut. contra Epicuri beatitudinem 12. in. Quint. Inst. XII. 2. 24. — [5]) Cic. de fin. I. 19. 63.

sich die Kenntnis ihrer Erscheinungen aneignet und dadurch einen freien Einblick gewinnt in die Ursachen und Wirkungen.[1])

Wie sehr nur dies eine Motiv für die Wertung des Studiums der Naturwissenschaften ausschlaggebend ist, und wie wenig diese Studien um ihrer selbst willen geschätzt werden, geht ganz klar daraus hervor, daß nach der Meinung Epikurs der Philosoph sich mit ihnen nicht zu befassen brauchte, wenn ihn nicht manchmal der Gedanke an die Götter und den Tod belästigte.[2])

Kehren wir nun wieder zurück zu den encyklischen Wissenschaften! Nachdem wir Epikurs Nützlichkeitsstandpunkt bei der Naturlehre soeben kennen gelernt haben, werden wir erwarten müssen, daß sich Epikur für die Unzuträglichkeit aller Disziplinen der ἐγκύκλιος παιδεία entschieden haben wird.

Was zunächst die Grammatik betrifft, so erklärt Epikur das Erlernen des Lesens und Schreibens, der Elemente der Grammatik, die γραμματική im niedrigsten Sinne, für den Weisen für nötig.[3]) Jedoch sonst — was die Grammatik im weiteren bei den Griechen betriebenen Umfange anlangt — verhält sich Epikur hauptsächlich gegen die Behandlung der Dichterlektüre[4]) ganz und gar ablehnend und ebenso feindlich wie die Skeptiker, die wir später noch zu betrachten haben werden.[5])

Ebenso wenig will Epikur von der Rhetorik wissen. Diese kunstgemäße Anleitung zur Beredsamkeit ist nach ihm unnütz. Denn sie läßt ebenfalls keine ethische Behandlung zu. Er erklärt deshalb die Beschäftigung mit ihr für schädlich und widerrät sie seinen Schülern aufs entschiedenste. Diese ablehnende Haltung der Rhetorik gegenüber erklärt sich bei Epikur zum großen Teil auch aus seiner Stellungnahme zur Frage, ob der Philosoph Politik treiben soll oder nicht. Diese Frage verneint Epikur,[6]) denn die Abkehr von den öffentlichen Dingen ist die einzige Möglichkeit, die ἀταραξία zu bewahren. „Wer sich an dem politischen Leben beteiligt, gibt seine Gemütsruhe tausend Gefahren und den Launen der unverbesserlichen Menge preis" Der Weise wird diese Gefahren meiden: οὐ πολιτεύσεται ὁ σοφός. Warum sollte er also Rhetorik treiben? Auch für die Verteidigung vor Gericht hält Epikur die rhetorische Ausbildung für überflüssig. Denn abgesehen davon, daß der Weise im allgemeinen den Sykophanten wenig

---

[1]) Diog. Laert. X. 85. Lukrez de rer. nat. IV. 170. Diog. Laert. X. 133. 134. 142. 143. Diog. Laert. X. 87. — [2]) Diog. Laert. X. 79. 82. 85. 87. 143. Plut. contra Epicuri beatitudinem. c. 8. 7. Cic. de fin. IV. 5. 11., Lucr. I. 62. III. 14. VI. 9. u. ö. — [3]) Sext. Emp. adv. Math. in. — [4]) Plut. contra Epicuri beatitudinem. c. 12. vgl. auch c. 13. dort spricht Plutarch von der Abneigung Epikurs gegen „κριτικῶν φιλόλογα ζητήματα." — [5]) vgl. Sext. Emp. 278 ff., der seine Gründe 295 als besonders von den Epikureern geltend gemacht bezeichnet. — [6]) Plut. adv. Coloten 33. vgl. Quint institut. II. 17. 15. Ammianus Marcellinus XXX. 4. 3. „κακοτεχνία" vgl. Diog. Laert. X. 118. Weitere Belegstellen s. bei Usener a. a. O. certorum librorum vestigia XLII „περὶ ῥητορικῆς" S. 109—114.

Angriffspunkte darbietet, wird er sich schlimmsten Falls auch ohne Rhetorik ebenso gut zu verteidigen wissen, wie der Zögling der Rhetorschule, die ja auch keinen zuverlässigen Schutz gegen ungerechte Verurteilung verleiht". [1]) Mit dieser unbedingten Verwerfung der Rhetorik geht Epikur noch ein gut Stück weiter als Platon, der ja ebenfalls die Rhetorik aus seinem Unterrichtsplan ausschied. [2])

Seine Haltung zum Studium der Dialektik ist keine andere. [3]) Sie tritt uns klar in den Worten Ciceros entgegen, mit denen er in seiner Schrift „de finibus bonorum et malorum" diese Schwäche der Epikureer aufzudecken sucht gegenüber Torquatus, dem Verteidiger dieser Philosophie. [4]) Daß auch für die ablehnende Haltung gegenüber den dialektischen Untersuchungen seine einseitige Berücksichtigung der Ethik maßgebend ist, geht aus Cicero de finibus I. 19. 63. hervor „in dialectica autem vestra nullam existimavit (Epicurus) esse nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum viam". Unter dem Schriftenverzeichnis des Metrodor, [5]) eines Schülers des Epikur, findet sich auch eine Schrift „πρὸς τοὺς διαλεκτικούς", die wohl im Sinne Epikurs die Unzuträglichkeit des Studiums der Dialektik bewies.

Selbst ganz unkundig [6]) der mathematischen Wissenschaften sucht er auch ihre Nichtigkeit und Fundamentlosigkeit darzutun und führt für die Verwerfung der Beschäftigung mit denselben zwei Gründe ins Feld, die ihm genügend scheinen, die Wertlosigkeit dieser Studien zu beweisen. Erstens gehen die Berechnungen dieser Wissenschaften von falschen Voraussetzungen aus und können deshalb zu keinem wahren Schlusse führen, „a falsis initiis profecta vera esse non possunt. [7]) Der zweite Grund, den er vorbringt, entspringt seinem bekannten ethischen Zweckbestimmungsstandpunkt, der Wertung einer Wissenschaft nach dem Maßstabe ihres Nutzens für die von uns zu erstrebende Lust. „Si essent vera", er nimmt noch an, daß die Voraussetzungen richtig seien, „nihil offerrent, quo iucundius i. e. melius viveremus". [8]) Auch eine polemische Schrift gegen die Mathematiker ist uns von dem bedeutenden Epikureer Zenon, dem Schüler des Appollodorus und wahrscheinlich späteren Schulvorstande, [9]) bekannt. [10])

---

1) H. v. Arnim, Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung S. 73—74. — 2) Eingehend behandelt diese Frage H. v. Arnim a. a. O. S. 74—76. Er legt klar, daß dieses Urteil über die Rhetorik von seiten Epikurs nur für ihre Verbindung mit der Philosophie gelte und daß Epikur die Nützlichkeit für die gerichtliche und politische Tätigkeit nicht bestritt. — 3) Cic. Acad. II. 30. 97. — 4) Cic. de fin. I. 7. 22. vgl. auch Diog. Laert. X. 31. „ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν". — 5) Diog. Laert. X. 24. — 6) Sext. Emp. adv. Math. I. 1. Cic. de fin. I. 6. 20. — 7) Cic. de fin. I. 21. 71. vgl. Cic. Acad. II. 33. 106. — 8) Cic. a. a. O. Sext. Emp. adv. Math. I. 1. — 9) vgl. Zeller Phil. d. Gr. III 3, 1, S. 373 Anm. 2. — 10) Procl. in Eucl. prop. I. 1. S. 199. Friedl. vgl. auch Procl. in Eucl. S. 857 (322 Friedl.)

Dieselbe Haltung nimmt Epikur gegenüber der Astronomie ein. Die Astronomie hat für ihn nur Wert insofern sie Furcht und Staunen vor den Himmelserscheinungen benimmt, im übrigen ist sie unnütz oder (als Astrologie) schädlich.[1])

Von demselben Standpunkt des praktischen Interesses der Lust behandelt Epikur auch die Musik. Ausführlich schildert uns dies Plutarch in seiner Schrift „non posse suaviter vivi secundum Epicurum“ cap. 13 ff. Nachdem er vorher den Epikureern schon den Vorwurf der ἀνηκοΐα[2]) gemacht hat, polemisiert er in diesem Kapitel gegen ihre sonderbare Haltung zur Musik. Es sei doch geradezu ungereimt, daß Epikur auf der einen Seite seinen Weisen als einen Freund der Schauspiele darstelle, der an musikalischen und dramatischen Vorstellungen der Dionysien so sehr als irgend einer Vergnügen finde, auf der anderen Seite aber von musikalischen Problemen nichts wissen wolle und sie noch nicht einmal als Tischgespräch dulde.[3]) „Was sagst du dazu,“ so spricht Plutarch Epikur an, „du gehst ins Theater um das Spiel der Kithara und der Flöte zu hören, wenn aber beim Mahle Theophrast über die Symphonie, Aristoxenus über die Versetzung der Tonarten und Aristophanes über Homer spricht, so hältst du dir die Ohren mit beiden Händen zu „δυσχεραίνων καὶ βδελυττόμενος?“

Als Kunst, die das Leben verschönert und einen heiteren Genuß gewährt, als Kunst im Dienste des Vergnügens und der Lust, läßt Epikur die Musik gelten und weiß sie zu schätzen, aber ein tieferes Nachdenken und eingehendes Studium der Theorie, der Gesetze der Musik[4]) weist er von sich, denn dies trägt nichts zur Glückseligkeit bei. Und so erklärt sich auch diese Haltung wieder aus dem ganzen Prinzip der epikureischen Philosophie.

Unsere Betrachtung hat uns somit gelehrt, daß die Schule des Epikur der ἐγκύκλιος παιδεία gegenüber die gleiche ablehnende Haltung eingenommen hat wie ihre Vorgänger, die Kyrenaiker. Der Grund für ihre Stellung ist auch bei beiden der gleiche.

Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der jüngeren Stoa.

Kehren wir von Epikur nun wieder zurück zur Stoa! Wir haben gesehen, daß in der mittleren Stoa ganz abweichend von Zenon und seinen Nachfolgern bis Chrysipp die ἐγκύκλιος παιδεία als Propädeutik zur wahren παιδεία, zur φιλοσοφία, betrachtet wurde. Eine Analyse der Ansicht der Vertreter der jüngeren Stoa wird uns lehren, daß innerhalb des Stoizismus wieder eine Schwenkung gemacht wurde. Die Schule nähert

---

1) Diog. Laert. X. 79. vgl. auch X. 113. X. 93. nennt Epikur die Astronomie τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνιτείας. — 2) περὶ δὲ τῆς ἱστορίας, ἵνα τὴν ἄλλην ἀνηκοΐαν ἐάσω c. 12. a. a. O. — 3) Plut. a. a. O. c. 13. — 4) Die Bemerkung Diog. Laert. X. 121. „μόνον τε τὸν σοφὸν ὀρθῶς ἂν περί τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι“ ist wohl so zu verstehen, daß der epikureische Weise eben Epikurs Ansicht ausführt.

sich in ihrer Stellung zu den ἐγκύκλια μαθήματα wieder dem Standpunkt der kynischen Schule.

Bei Musonius, Epiktet und Seneca tritt ebenso wie bei den Kynikern das Wissen hinter dem starken ethischen Interesse zurück. Das Endziel der Philosophie ist die Tugend, die Besserung des Menschen.[1]) Diese ist lehrbar durch die Erziehung. Nur auf sie hat der Unterricht abzuzielen. So mußte also bei der praktisch-ethischen, in der Ausbildung sittlicher Grundsätze gipfelnden Tendenz dieser Philosophenschule das theoretische Wissen der ἐγκύκλιος παιδεία stark zurücktreten. Denn auch ohne vieles Wissen ist die Tugend erreichbar.

Am besten unterrichtet uns über diese einseitig ethische Tendenz der jüngeren Stoa der römische Erziehungstheoretiker der Kaiserzeit Seneca in seinem 88. Briefe. Derselbe ist an seinen Freund Lucilius gerichtet. Dieser hatte Seneca um seine Ansicht über die freien Künste befragt.[2]) Seneca legt nun in diesem Briefe seine Ansicht dar. Er vertritt den Standpunkt, daß man sich nur so lange mit diesen Studien beschäftigen soll, als man noch nicht an Größeres herantreten könne, „tamdiu enim istis immorandum est, quamdiu nihil animus agere maius potest.“ Er gesteht ihnen also einen propädeutischen Wert zu: „rudimenta sunt nostra non opera“, und hält sie insofern eines freien Mannes würdig „quare liberalia studia dicta sint vides; quia homine libero digna sunt.“ Jedoch dürfen sie den Geist nicht ganz und gar beschäftigen und verstrickt halten („detinere“), denn es gebe nur „unum studium vere liberale, quod liberale facit, hoc est sapientia, sublime magnanimum“. Der Gedanke schließt ab mit dem Ergebnis: Nicht soll man bei der Erlernung derselben verweilen, wohl aber ist es gut, sie gelernt zu haben. Soweit könnte man glauben, stehe Seneca grossen Teils auf dem Boden der mittleren Stoa; jedoch jetzt tritt der kynische Standpunkt hervor. Der Maßstab, der jetzt bei der Wertung der ἐγκύκλια μαθήματα angelegt wird, ist die Frage, ob die Beschäftigung mit ihnen jemand zu einem tugendhaften Manne machen könnten, ob ihre Lehrer die Tugend lehren oder nicht. So wird nun jede einzelne Disziplin durchmustert und keine hält seiner rigorosen Untersuchung stand. Zuerst wendet er sich gegen die Grammatik und Dialektik. Die Lehrer derselben befaßten sich mit unfruchtbaren Untersuchungen[3]) „quaeris Ulixes ubi erraverit, potius quam efficias, ne nos semper erremus.“ Es ist doch bei weitem besser, wenn wir uns

---

[1]) Epiktet nannte die Schule des Philosophen ein Krankenhaus (III, 23. 30.), wo es weniger auf Belehrung als auf Heilung ankomme. — [2]) „De liberalibus studiis quid sentiam scire desideras“ (Sen. Ep. 88. in.) vgl. Ristchelii opuscula philologica III, de M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius S. 355. Leipzig 1877. — [3]) „Quid horum ad virtutem viam sternit? . . quid ex his metum demit . . . libidinem frenat? vgl. de brev. mundi c. 13 auch Ep. 106. 12, 117. 8, 88. 35, 45. 5, 48. 4 u. a. m.

darum kümmern, daß wir nicht irregehen auf dem Wege des Lasters. Auch gegen die Musik wendet er sich. „Du lehrst mich, wie in derselben grobe und feine Töne zusammenstimmen und wie man die mißhelligen Saiten in eine Übereinstimmung bringen soll“, „fac potius, quo modo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent“. Die Mathematik lehre uns rechnen, die Kehrseite dazu ist nach seiner Ansicht der Geiz. Die Geometrie zeige uns, wie wir Latifundien ausmessen. „Was hilft mir dies, wenn dadurch nur Ungenügsamkeit in mir erzeugt wird, „potius quam doceat, quomodo metiar, quantum homini satis sit?“

Seneca kommt so bei jeder einzelnen Disziplin zu dem Ergebnis, daß sie uns unmittelbar durch ihren Inhalt die Tugend nicht lehre. Aber er gesteht ihr einen formalen Wert zu, insofern sie den Geist für die Aufnahme der Philosophie empfänglich mache.[1])

Die gleiche Idee der Beurteilung der encyklischen Wissenschaften liegt dem pseudokebetischen Pinax zu Grunde, der wahrscheinlich dem jüngeren Stoizismus angehört.[2]) Wir finden dort die gleichen Gedanken. Das Ziel der ἀληθινὴ παιδεία, der Philosophie, ist ein rein ethisches („πρὸς τὸ βελτίους γενέσθαι“). Von diesem einseitig ethischen Standpunkt aus werden die μαθήμαια gewertet. Wenn wir uns im Leben umsehen, so können wir leicht beobachten, dass der Besitz dieser μαθήματα moralische Schlechtigkeit nicht hindert. „οὐδὲν γὰρ κωλύει εἰδέναι μὲν γράμματα, καὶ κατέχειν τὰ μαθήματα πάντα ὁμοίως δὲ μέθυσον καὶ ἀκρατῆ εἶναι καὶ φιλάργυρον καὶ ἄδικον καὶ προδότην καὶ τὸ πέρας ἄφρονα“. Davor bewahrt uns nur die Philosophie. Die Folge wäre also, die μαθήματα[3]) sind ganz und gar unnötig. Jedoch dieser Schluß wird nicht gezogen. Die μαθήματα sind zwar zur Erreichung der wahren παιδεία entbehrlich, denn auch ohne sie kann man zur Tugend gelangen, aber doch sind sie nicht völlig nutzlos. („ἀνάγκη μὲν οὐδεμία, χρήσιμα μέντοι“.) Man muß nur, wenn man sich mit ihnen befaßt, von ihnen das nehmen, „ἃ λαβεῖν δοκεῖ εὔχρηστα εἶναι ... ἃ καὶ Πλάτων φησίν ὡςανεὶ χαλινοῦ τινος δύναμιν ἔχειν τοῖς νέοις, ἵνα μὴ εἰς ἕτερα περισπῶνται“.[4])

Man ersieht also, die Stoa der Kaiserzeit betont wieder mehr die Ethik und läßt die μαθήματα zurücktreten, jedoch ist ihre Haltung nicht ganz und gar ablehnend wie die Zenons oder der Kyniker.

---

[1]) E. Norden Fl. Ib. Suppl. 19. S. 418 nimmt an, daß Seneca stoische und epikureische Anschauungen verquickt hat. Viel wahrscheinlicher ist doch, daß er zur Auffassung der älteren Stoa zurückgekehrt ist, zumal da seine Gründe durchaus stoisch sind. — [2]) Karl Prächter, Cebetis tabula, quanam aetate conscripta esse videatur, Diss. Marburg. 1885. S. 63. — [3]) Wir finden sämtliche 7 artes: die Grammatik (οἱ μὲν ποιηταί-οἱ δὲ κριτικοί), die Dialektik, die Rhetorik, die Arithmetik, die Geometrie, die Astrologie und die Musik. — [4]) Vgl. Plato. Leg. VII. S. 808.

Die ἐγκύκλιος παιδεία im Urteil des Skeptizismus.

Die zwei großen Systeme der nacharistotelischen Philosophie, die Stoa und der Garten, haben dasselbe Ziel für ihre Philosophie. Es gipfelt in dem Bestreben nach Glückseligkeit. Auch die Skepsis verfolgt dieses Ziel. Nur über die Mittel und Wege, wie man es erreichen könne, gehen die Ansichten dieser Philosophenschulen auseinander. Wir haben gesehen, daß bei der Stoa sowohl als auch beim Epikureismus die Nützlichkeit oder Unzuträglichkeit der ἐγκύκλιος παιδεία für ihr Glückseligkeitsideal bei der Wertung derselben ausschlaggebend war. Dasselbe werden wir auch bei der uns nun beschäftigenden Philosophenschule, dem Skeptizismus, beobachten können.

Die Grundidee des Skeptizismus ist eine Frage der Erkenntnistheorie, die eingehende Erwägung der Unzulänglichkeit jedes Erkenntnisvermögens und der Relativität aller unserer Wahrnehmungen, eine Idee, die in der Aufstellung der zehn Tropen ihre feste Form erlangt hat. Da dem menschlichen Erkennen so enge Schranken gezogen sind, dürfen alle unsere Behauptungen nicht den Anspruch auf Wissen machen, sondern haben nur den Charakter von Wahrscheinlichkeitsurteilen. Es gibt kein Wissen, sondern nur ein Meinen von den Dingen. Das, was dieser oder jener empfindet, ist nichts weiter als seine eigene Empfindung. Sie ist nicht verbindlich für seine Nebenmenschen. Denn was er empfindet, empfindet er eben nur für sich, für einen andern kann dieselbe Erscheinung ganz andersartige Eigenschaften zeigen und andere, ja gerade entgegengesetzte Empfindungen hervorbringen. Und selbst wenn wir die gleiche Bezeichnung für eine Empfindung haben, so ist damit noch nicht gesagt, daß die Empfindung die gleiche ist. Somit ist ein objektives Erkennen der Dinge ausgeschlossen, denn die Empfindung sagt uns nur, wie der Gegenstand uns unter seinen zufälligen Beziehungen erscheint, aber nicht, wie er objektiv wirklich ist.

Bei dieser starken Betonung der Unmöglichkeit der objektiven Erkenntnis und der sich daraus ergebenden Leugnung jeder objektiven, allgemein giltigen Wahrheit war nur e i n e befriedigende Lösung der Frage nach Glückseligkeit, nach einem in Gemütsruhe dahinfließenden Leben vorhanden und diese wurde von der Skepsis auch vorgetragen, Die Glückseligkeit läßt sich unter diesen Umständen nach ihrer Ansicht nur durch den Verzicht auf alles Wissen begründen. Weil die Dinge unserem Wissen unzugänglich sind und weil von jeder Eigenschaft, die wir einem Dinge beilegen, sich mit gleichem Rechte das Gegenteil aussagen läßt, so enthält sich der Weise am besten jeden Urteils. Diese Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή) hat die Gemütsruhe (ἀταραξία), in der eben die Glückseligkeit besteht, zur Folge. Der Mensch, der die ἀταραξία sich angeeignet hat, ist frei von Affekten, zufrieden und glücklich. Dies ist in kurzen Zügen das System der Skepsis.

Aus ihm begreift sich die ganz wunderliche Stellung der Skepsis zu jeder Behauptung, zu jedem Satze, der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit macht, in Sonderheit hier zu jeder positiven Doktrin. Wenn es nur ein Meinen gibt, so kann es kein Wissen und keine positiven Disziplinen geben. Und so wendet sich der Skeptiker konsequent seiner einmal aufgestellten Behauptung der Relativität aller Empfindungen und Verstandesurteile (φαινόμενα καὶ νοούμενα) gegen alle positiven Wissenschaften und versucht ihre Nichtigkeit und Irrigkeit mit scharfsinniger Dialektik zu beweisen. So kommen die Skeptiker zu einer offenen Bekämpfung der damals im Jugendunterricht herrschenden Lehrgegenstände, der gesamten ἐγκύκλιος παιδεία.

Der Mann, der uns die Gedanken der Schule in dieser Richtung, wie sie sich seit Pyrrho entwickelt und hauptsächlich in der mittleren Akademie ausgebaut worden waren, wiedergibt,[1]) ist der Arzt Sextus Empirikus, der geistreichste aller Pyrrhoneer, dessen Schriften für die Geschichte der ganzen griechischen Philosophie von größter Bedeutung sind. Dieser Skeptiker erklärt und begründet uns diese ablehnende Haltung der Skepsis in seiner Schrift „πρὸς μαθηματικούς". Er wendet sich hier gegen die Vertreter der einzelnen μαθήματα, die er mit dem Gesamtnamen „οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων" bezeichnet.[2]) Jede Disziplin wird einzeln vorgenommen und beurteilt. Da es nun mit Ausschluß der Dialektik, die er nicht eigens behandelt, da sie durch die ganze Philosophie ersetzt wird, die Sextus Empirikus ebenfalls bekämpft,[3]) sechs Disziplinen sind, so haben wir sechs Bücher gegen die Vertreter der sechs μαθήματα. Mit der letzten, gegen die Musiker gerichteten Schrift hat er seine Polemik zu Ende geführt. Er schließt sie deshalb mit den Worten: „ἐν τοσούτοις τὴν πρὸς τὰ μαθήματα διέξοδον ἀπαρτίζομεν." Bevor wir jedoch auf die einzelnen Bücher und die in ihnen vorgetragenen Ideen eingehen, wollen wir hier noch einer anderen Schrift des Sextus Empiricus Erwähnung tun, die uns die allgemeinen Grundzüge der Skepsis vorträgt und in der wir deshalb auch schon im allgemeinen den Standpunkt der Skepsis zur Wissenschaft ausgeführt finden, die Pyrrhoneischen Hypotyposen.

Diese Hypothesen sind die beste Quelle für die Frage der Methode des Skeptizismus; denn in ihnen stellt uns der Philosoph vollständig das System und den Geist dieser philo-

[1]) Goedeckemeyer, die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905, hat ganz richtig gegen Haas (Schriften des Sextus Empiricus S. 15) geltend gemacht, daß Sextus Empiricus mit der Bekämpfung der μαθήματα „nicht den herkömmlichen Kreis der Pyrrhoneischen Polemik überschritten habe, indem er sich auf den Anfang der Schrift „πρὸς μαθηματικούς" berief: „τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρησιν κοινότερον μὲν διατεθεῖσθαι δοκοῦσιν οἵ τε περὶ τὸν Ἐπίκουρον καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Πύρρωνος" vgl. Goedeckemeyer, G. d. gr. Skept. S. 321. — [2]) Sextus Empiricus adv. Matth. I. 35. 49. u. a. m. Auch im pseudokebetischen Pinax werden die Vertreter des orbis doctrinae als μαθηματικοί bezeichnet. — [3]) Die Logik im VIII. Buch adv. math., die Physik im IX. und X., die Ethik im XI.

sophischen Richtung dar. Am Ende des dritten Buches dieser Hypotyposen behandelt Sextus Empirikus die für die Wertung der ἐγκύκλιος πχιδεία grundlegenden Fragen, ob es überhaupt einen Unterrichtsgegenstand, d. h. ob es etwas gebe („πρᾶγμα"), das gelehrt werden könne, dann ob es Lehrende und Lernende gebe („διδάσκων καὶ μανθάνων") und ob es eine Weise des Lernens („τρόπος τῆς μαθήσεως") gebe. Denn diese vier seien doch erforderlich für die Existenz eines Unterrichts.[1]) In einer längeren Erörterung, die mit Aufbietung großen Scharfsinns[2]) geführt uns die Konsequenzen des radikalen Skeptizismus recht erkennen läßt, sucht er uns nun nachzuweisen, daß es dies alles nicht gibt.

Zunächst gibt es keinen Gegenstand, auf den sich der Unterricht beziehen könne.[3]) Das, was gelehrt werde, müsse entweder wahr oder falsch sein, oder was das gleiche ist, entweder seiend oder nicht seiend.[4]) Wenn es falsch sei, so könne es nicht gelehrt werden, denn das Falsche sei nicht vorhanden und vom Nichtvorhandenen könne es keine Lehre geben. Nun wendet er sich zur zweiten Möglichkeit, angenommen das, was gelehrt wird, sei wahr. Als Wahres aber sei es dann nicht vorhanden, wie er das in dem Abschnitt über die Urteilsmittel erörtert habe. (Hyp. II. 85.) Außer Wahrem und Falschem könne aber nichts mehr gelehrt werden und da beides nicht gelehrt werden könne, so gebe es überhaupt nichts Lehrbares. Ein zweiter Beweis lautet: Das, was gelehrt wird, ist entweder erscheinend oder nicht. Wenn es erscheinend ist, so wird es nicht der Lehre bedürftig sein, denn die erscheinenden Dinge erscheinen allen in gleicher Weise. Wenn aber das, was gelehrt werden soll, nicht offenbar ist, so ist es „διὰ τὴν ἀνεπίκριτον περὶ αὐτῶν διαφωνίαν" unfaßlich („ἀκατάληπτα") und infolge davon nicht lehrbar. Sextus Empirikus läßt noch zwei weitere Beweise folgen, die ich hier übergehe.

Im folgenden Abschnitte versucht Empirikus zu beweisen, daß es auch keine Lehrer und keine Lernenden gebe.[5]) Erstens erklärt sich dies aus dem eben bewiesenen Nichtvorhandensein eines Unterrichtsgegenstandes,[6]) zweitens ergibt es sich aus folgender Betrachtung.[7]) Entweder lehrt der Künstler den Künstler oder der Unkünstlerische den Unkünstlerischen, oder der Unkünstlerische den Künstler oder der Künstler den Unkünstlerischen. Der Künstler nun lehrt den Künstler nicht „οὐθέτερος γὰρ αὐτῶν δεῖται μαθήσεως." Aber auch der Unkünstlerische nicht den Unkünstlerischen, gleichwie einen Blinden

---

1) Math. XI. 218. B. vgl. Hypot. III. 270. — 2) Wir werden an die Ausführungen in Platons Euthydem S. 277 erinnert. — 3) Math. XI. 218. — 4) Hyp. III. 253. Dieses ἀληθές und ψεῦδος deckt sich mit τὸ ὄν und τὸ μὴ ὄν in Math. XI. 218. Der Grund hiezu ist in der stoischen Definition zu suchen: „ἀληθές γοῦν φασὶν οἱ στωικοὶ ὃ ὑπάρχει τε καὶ ἀντίκειταί τινι" Math. XI. 220. vgl. auch Math. I. 29, VIII. 10. — 5) Hyp. III. 259. — 6) Math. XI. 234. — 7) Hyp. III. 259. Math. XI. 235. Math. I. 29. ff.

auch nicht ein Blinder führen kann. Auch nicht ein Unkünstlerischer den Künstler, es wäre ja lächerlich. Es bleibt also noch der Fall, daß der Künstler den Unkünstlerischen lehrt. Dies gehört zu den unmöglichen Dingen. Denn daß überhaupt ein Künstler bestehe, gilt für unmöglich, da weder jemand rein von Natur und mit der Geburt zugleich als Künstler bestehend sich zeigt, noch aus dem Unkünstlerischen irgend ein Künstler wird.[1])

Zum Schluß bezweifelt Sextus Empirikus, daß es eine Methode des Lernens gebe. Sein erster Beweis für diese These ergibt sich wieder aus dem Vorausgehenden. „Wenn weder der Lernende noch der Lehrende ist, so ist auch die Weise der Belehrung überflüssig."[2]) Nicht minder lasse es aber sich auch folgendes beweisen:[3]) Es gibt nur zwei mögliche Methoden des Unterrichts, entweder Unterricht durch Anschauung oder Unterricht durch Rede. Ersteres ist nicht möglich, denn der Augenschein gehört dem an, was sich zeigt. Was sich aber zeigt, ist allen faßlich.[4]) Das gemeinsame aber, für alle faßliche ist unlehrbar. Also ist etwas durch Augenschein nicht lehrbar. Auch die Unmöglichkeit der zweiten Methode des Unterrichts, der durch die Rede, wird von Sextus in Zweifel gezogen.

Kehren wir nun wieder zurück zu den Schriften πρὸς μαθηματικούς, in denen Sextus Empirikus, wie wir gehört, über die ἐγκύκλια μαθήματα einzeln handelt. In einer kurzen Einleitung (1—40), in der er auf die eben erläuterten Gedanken kurz zu sprechen kommt, verteidigt er die Stellung der Skeptiker zu den μαθήματα. Die Verwerfung der encyklischen Wissenschaften sei ja den Anhängern Pyrrhons mit den Epikureern gemeinsam. Jedoch verwahrt sich Sextus dagegen, daß bei seiner Schule für diese Stellung die gleichen Beweggründe ausschlaggebend seien, wie bei den Epikureern. (Math. I. 1.) Denn letztere bekämpften dieselben teils aus praktischen Gründen, teils aus subjektiven Motiven, erstens, indem sie diese Bildungsfeindlichkeit als Deckmantel ihrer Unwissenheit benützten und so die eigene mangelhafte Bildung der tiefere Grund für die Verwerfung der μαθήματα sei, und zweitens, indem sie sich von Eifersucht gegen die πολυμαθεῖς, gegen die Anhänger der platonischen und aristotelischen Schule leiten ließen. Nicht derartiger Natur seien die Impulse, die die Skeptiker dazu nötigten die μαθήματα zu verwerfen. Was sie dazu veranlasse, sei der Umstand, daß ihnen auch hier bei dem Suchen nach dem ἀληθές die gleichen Schwierigkeiten und die gleichen Zweifel entgegengetreten seien.[5]) Diese ἀπορίαι wolle er nun im folgenden „χωρὶς φιλονεικίας" vortragen. Es soll also seine ablehnende Haltung das Ergebnis wissenschaftlicher Überlegung sein.

---

[1]) Hyp. III. 260. — [2]) Hyp. III. 265. — [3]) Hyp. III. 266. — [4]) Math. XI. 240. — [5]) Math. I. 6.

Er wendet sich nun zuerst gegen die Grammatik. Man sollte erwarten, daß Sextus Empirikus auch gegen die Elemente der Grammatik seine skeptischen Bedenken geltend mache. Jedoch hier stellt sich ein Widerspruch ein. Denn Sextus Empirikus erkennt den von Epikur in seiner Schrift „περὶ δώρων καὶ χάριτος“ [1]) vorgetragenen Satz, der Schreib-Leseunterricht sei nützlich, an. [2]) Denn jede Kunst ziele offenbar dahin für das Leben nützlich zu sein. Und dies sei hier beim Schreib-Leseunterricht der Fall. Denn er heile von dem schlimmen Leiden der Vergeßlichkeit. [3]) Hat Sextus Empirikus der niederen Grammatik, der Beschäftigung mit den γράμματα, eine Berechtigung zuerkannt und ihre Nützlichkeit fürs praktische Leben hervorgehoben, so geht er nun um so heftiger gegen die höhere Grammatik vor, sowohl gegen den technischen Teil, wie gegen den exegetischen und historischen. Dieser weist er mit unermüdlicher Gewandtheit und dialektischem Scharfsinn die Unfruchtbarkeit und Hohlheit ihrer Spekulationen und die Ungewißheit ihrer Elemente nach. Ich unterlasse es hier auf die Darlegungen dieses Hauptteils der Schrift gegen die Grammatiker näher einzugehen, da eine ausführlichere Darstellung hierüber schon bei Goedeckemeyer in seiner „Geschichte des griechischen Skeptizismus“ S. 322 ff. gegeben ist. [4])

In der nun folgenden Schrift wendet sich Sextus Empirikus gegen die Rhetorik. Sie ist nach seiner Ansicht etwas Überflüssiges und Schädliches.

In ähnlicher Weise urteilt dann der Skeptiker über die Geometrie. Gerade diese bietet ihm für seine Betrachtung eine reiche Beute, hier gibt es eine Menge Blößen, die Sextus Empirikus aufzudecken versucht. Die Geometer setzen, da sie die Menge der Zweifel, die ihnen entgegentreten, sehen, unbewiesene Hypothesen voraus. [5]) So greift Sextus Empirikus die Definitionen, die Grundbegriffe der Geometrie, die des Punktes, der Linie, der Fläche [6]) an. Dann versucht er nach dieser Widerlegung der geometrischen Prinzipien noch die Unhaltbarkeit der geometrischen Operationen klarzulegen. Denn das ganze künstlich aufgerichtete Gebäude fällt zusammen, wenn die Grundlosigkeit der Elemente dargelegt ist. Nicht besser ergeht es der Arithmetik unter der scharfen Kritik des Skeptikers, deren Bekämpfung mit der gleichen Taktik wie bei der Geometrie, der Widerlegung ihrer Prinzipien, geführt wird. [7]) In seiner Schrift „πρὸς ἀστρολόγους“ greift dann Sextus nicht die Astronomie als solche an, sondern seine Angriffe sind nur gegen die Genethlialogie gerichtet. Der Astronomie mag er eine gewisse Berechtigung zuerkennen ob ihres praktischen

---

[1]) Diese Schrift nennt uns Diogenes Laertius X. 28. — [2]) Sext. Emp. adv. Gram. I. 49. S. 609. — [3]) Sext. Emp. adv. Gram. I. 52. — [4]) Auch für die folgende Partie habe ich mich kurz gefaßt, da das Nähere bei Goedeckemeyer gefunden werden kann. — [5]) adv. Geom. I. — [6]) adv. Geom. I—64. — [7]) Goedeckemeyer a. a. O. S. 327. ff.

Nutzens für den Ackerbau und die Schiffahrt. Nun kommt Sextus zur letzten der encyklischen Wissenschaften, zur Musik. Bei ihr wendet sich seine Polemik gegen die Theorie der Töne und gegen den vom Studium und dem Betrieb der Musik erwarteten Nutzen.

Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie.

Jene Verschmelzung der platonischen Ideenlehre mit den Gottesvorstellungen der jüdischen Religionslehre in Alexandria, deren Hauptvertreter im Anfang unserer Zeitrechnung Philon war, ist eigentlich schon ein Philosophieren unter den Voraussetzungen einer positiven Religion. Die an Philon sich anschließende Richtung ist also streng genommen nicht mehr zu den griechischen Philosophenschulen zu rechnen. Jedoch, wenn wir in Erwägung ziehen, wie sehr diese Schule noch auf antikem Boden steht und wie sehr ihre Gedanken der griechischen Philosophie entnommen sind, so müssen wir ihr doch einen Platz unter den griechischen Philosophenschulen zuerkennen.

Wir werden uns also die Frage vorlegen: wie verhält sich diese sogenannte alexandrinische Religionsphilosophie zu dem Lehrgebäude der ἐγκύκλιος παιδεία? Die Beantwortung ist nicht schwer, denn der Träger dieser Schule, Philon, kommt auf diesen Gegenstand sehr oft in seinen zahlreichen Schriften zu sprechen.[1]) Eigens behandelt er diese Frage in seiner Schrift „περὶ τῆς εἰς τὰ προπαιδεύματα συνόδου.“[2]) Diese Schrift hebt, ganz charakteristisch für den allegorischen Bibelexegeten, mit den Worten der Genesis 16. 1. 2 an „Σάρα δὲ ἡ γυνὴ Ἀβραὰμ οὐκ ἔτικτεν αὐτῷ. ἦν δὲ αὐτῇ παιδίσκη Αἰγυπτία, ᾗ ὄνομα Ἄγαρ. εἶπε δὲ Σάρα πρὸς Ἀβραάμ. ἰδού, συνέκλεισέ με κύριος τοῦ μὴ τίκτειν, εἴσελθε πρὸς τὴν παιδίσκην μου, ἵνα τεκνοποιήσῃς ἐξ αὐτῆς.“[3]) Die Worte Sarahs zu Abraham werden von ihm nämlich so gedeutet: „οὔ φησι μὴ τίκτειν τὴν Σάραν, ἀλλ’αὐτῷ τινι μὴ τίκτειν οὐ γάρ ἐσμεν ἱκανοὶ δέξασθαί πω γονὰς ἀρετῆς, εἰ μὴ πρότερον ἐντύχοιμεν αὐτῆς τῇ θεραπαινίδι. θεραπαινὶς δὲ σοφίας ἡ διὰ τῶν προπαιδευμάτων ἐγκύκλιος μουσική.“[4]) Bevor sich also unser Geist mit der Sarah, der wahren ἀρετή, d. h. mit der Philosophie, verbindet, muß er sich vorher mit deren Dienerin, der Hagar, mit den encyklischen Wissenschaften beschäftigen. Letztere haben also nach Philo propädeutischen Wert für das Studium der Philosophie. Hagar überhebt sich später, nachdem sie Abraham einen Sohn Ismael geboren, über die eigentliche Gattin Sarah. Abraham verstößt darum Hagar und verbindet sich nun mit Sarah. Geradeso geht es mit den encyklischen Wissenschaften. Sie sollen nichts weiteres

---

[1]) Cherub. I. Bd. rec. Cohn-Wendland ed mai. S. 17 de sacrificiis Abelis et Caini I. Bd. S. 220. de ebrietate. II. Bd. S. 176. de posteritate Caini II. Bd. S. 28. de mutatione nominum. III. Bd. S. 168. vgl. Zeller III 4, 2 S. 457. Näheres bei Guggenheim a. a. O. S. 18 u. 19. — [2]) Philon III. Bd. S. 72—109. — [3]) Philon III. Bd. S. 72. de congressu 9. e. g. S. 74. 12. S. 86. 71. S. 100. 136. — auf die Entstehung dieser Allegorie werden wir später noch zu reden kommen. — [4]) Philon III. Bd. S. 74. 9.

sein als eine Vorstufe der Weisheit, nicht diese selbst. Sobald sie sich über diese Stellung als vorbereitende Wissenschaften erheben, „sobald sich die Dienerin an Stelle der Herrin setzt, ist sie auszutreiben.“ [1])

Kurz und klar gibt uns dann Philon in dieser seiner wichtigsten Schrift den Nutzen an, der nach seiner Meinung aus dem Studium eines jeden Faches des encyklischen Bildungskurses [2]) entspringt.

In der niederen Grammatik erlernen wir, was für das praktische Leben notwendig ist, die Übung im geläufigen Lesen und Schreiben. [3]) In ihrem höheren Teil macht sie uns bekannt mit den Werken der Dichter. [4]) Dieses Literaturstudium schärft unsern Verstand und übermittelt uns reales Wissen. Zugleich lernen wir dabei auch die Heroen und heidnischen Götter verachten. Der Nutzen der Musik ist ein ethischer gerade so wie bei Platon. Sie bringt wegen ihres Ebenmaßes und wegen ihrer Gesetzmäßigkeit die gleichen Eigenschaften in unserer Seele hervor. [5]) Das Gleiche gilt von der Geometrie. Auch ihre Wirkung liegt im Gebiete der Ethik. Sie erzieht den Sinn für Gerechtigkeit. [6]) Die Rhetorik schärft unsern Geist, übt die Fähigkeit unsere Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Sie pflegt gerade das, was dem Menschen allein eigentümlich ist und was er vor allen anderen lebenden Geschöpfen voraus hat. [7]) Mit ihr ist eng verbunden [8]) die Dialektik „ἡ ῥητορικῆς ἀδελφὴ καὶ δίδυμος.“ Vermittels ihrer können wir die wahren Reden von den falschen unterscheiden, die trügerischen Sophismen widerlegen, durch sie werden wir von einer großen Krankheit des Geistes geheilt, von der „ἀπάτη.“ [9])

Hiermit glauben wir die Stellung der griechischen Philosophenschulen zur ἐγκύκλιος παιδεία dargelegt zu haben. Je wissenschaftlicher eine Schule ist, desto mehr betont sie die Notwendigkeit des Studiums der encyklischen Fächer, je mehr aber irgend welche andere Tendenz die philosophische Richtung beherrscht, desto mehr muß die ἐγκύκλιος παιδεία zurücktreten. Ersteres gilt, wie unsere Betrachtung gezeigt hat, für die Sophisten, die Akademie, die peripatetische Schule und die mittlere Stoa, letzteres für die Kyniker, Kyrenaiker, die ältere und jüngere Stoa und den Epikureismus. Eine eigene Stellung nimmt der Skeptizismus ein. Die Haltung Philons, der das Mittelglied bildet zwischen der griechischen Philosophie und der Patristik, blieb dann die maßgebende für die Katechumenschulen der altchristlichen Zeit und für das Mittelalter.

---

[1]) Zeller, Phil. d. Gr. III 5, 2. S. 457. — [2]) Philon III. Bd. S. 74. 11. de congressu zählt Philon als Fächer auf: Grammatik, Geometrie, Astronomie, Rhetorik, Musik und ἡ ἄλλη θεωρία πᾶσα dann S. 75. 15. ff. Grammatik, Musik, Geometrie, Rhetorik und Dialektik. — [3]) Philon III. Bd. S. 98. 18. — [4]) „ἡ τῶν παρὰ σοφοῖς ποιηταῖς ἀκριβὴς ἔρευνα.“ Philon a. a. O. — [5]) Philon III. Bd. S. 75. 16. — [6]) Philon III. Bd. S. 75. 16. — [7]) Philon III. Bd. S. 75. 17. — [8]) vgl. Aristoteles, der ebenfalls die Rhetorik mit der Dialektik verbindet. [9]) Philon III. Bd. S. 75. 18.

Gleichnisse.

Nicht uninteressant dürfte es sein zum Schluß dieser Untersuchung von den Bildern und Gleichnissen zu reden, deren sich einige Philosophen nicht immer unabhängig von einander, bedient haben, um ihre Ansicht über das Verhältnis der ἐγκύκλιος παιδεία zur Philosophie, der einzig wahren Wissenschaft nach ihrer Meinung, recht deutlich darzulegen.

Über den Urheber des ersten Gleichnisses, das wir zu betrachten haben, gehen die Angaben auseinander. Drei Philosophen werden uns überliefert: Aristipp, Bion und Ariston von Chios.[1]) Es werden hier[2]) diejenigen, die sich mit den encyklischen Wissenschaften befassen, die Philosophie aber vernachlässigen, mit den Freiern der Penelope verglichen, die, da ihnen die Herrin nicht zu erreichen war, sich mit den Mägden zufrieden gaben.

Nicht minder bezeichnend ist das Bild, das ebenfalls Ariston von Chios zugeschrieben wird. Er zieht eine Parallele zwischen Odysseus, der in den Hades hinabgestiegen alle Toten sieht, die Königin aber nicht zu Gesicht bekommt, und denen, die nur den encyklischen Wissenschaften obliegen, sich um die Philosophie, die Königin der Wissenschaften, nicht kümmern.[3])

Ein anderes Gleichnis zur Veranschaulichung des propädeutischen Wertes der ἐγκύκλιος παιδεία finden wir in einem Fragment des Ciceronischen Protrepticus Hortensius,[4]) das uns durch Nonius erhalten ist. Es zeigt Berührungen mit einer Stelle in Platons Republik, wo Platon von der Ausbildung der φύλακες durch γυμνασία und μουσική spricht. Cicero hat also wohl das Bild aus Platon entnommen. In diesem Bilde werden die, die sich mit der Philosophie beschäftigen, aber vorher ihre Seele mit den artes liberales „ad sapientiam concipiendam praeparant", mit den erfahrenen Färbern verglichen, die bevor sie zum eigentlichen Färben mit Purpur schreiten, vorher erst die Wolle mit verschiedenen Stoffen

---

[1]) vgl. R. Heinze, Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz. Rh. M. 45. S. 514. vgl. auch [Plutarch] de educ. puer. c. 10., der diesen Vergleich Bion zuschreibt. Stob. Florig. IV. 110. schreibt das Gleichnis Ariston zu. Ed. Norden S. 673. Guggenheim a. a. O. S. 22. 1. Ich pflichte Guggenheim bei, wenn er annimmt, daß das Gleichnis von der Unterwelt auf Aristipp zurückgeht. Aber auch das Gleichnis von den Freiern der Penelope ist nach Diog. II. 79. Aristippisches Gut. Wahrscheinlich sind beide Gleichnisse ursprünglich Antisthenisch und werden dann Gemeingut der kynisch-stoischen Diatribe. Mit Bestimmtheit wird sich aber diese Frage nicht mehr lösen lassen. — [2]) Diog. Laert. II. 79. — [3]) Diog. Laert. II. 80. — [4]) Non. S. 521 et 306. 9. M. Tullius in Hortensio. Ut ii qui conbibi purpuram volunt, sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam, sic litteris liberalibusque — nach der besseren Interpretation von H. Usener Dionysii Halicarnissensis librorum de imitatione reliquiae epistulaeque criticae duae, Bonn 1889 S. 118. VI — doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam inbui et praeparari decet (in C. F. W. Müllers Fragmentsammlung No 23.) vgl. über dieses Abhängigkeitsverhältnis des Ciceronianischen Hortensius vom Protrepticus des Aristoteles Paul Hartlich „Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indoles Diss. Leipzig. 1889.

behandeln und sie so zur Aufnahme der Purpurfarbe geeignet machen.[1])

Wir haben oben gesehen, welch großen propädeutischen Wert Platon und die ältere Akademie der ἐγκύκλιος παιδεία, vornehmlich den mathematischen Wissenschaften und der Musik, zuteilten. Bei Diogenes Laertius[2]) ist uns aus dem Leben des Xenokrates eine Episode erhalten, die uns diese Tatsache in einem Bilde veranschaulicht. Zu dem berühmten Vorstand der Akademie ist ein Jüngling gekommen um bei ihm sich dem Studium der Philosophie zu widmen. Jedoch muß er dem Philosophen auf seine Frage, ob er sich auch mit Geometrie, Astronomie und Musik beschäftigt habe, eine verneinende Antwort geben. Daraufhin gibt ihm Xenokrates den Bescheid: „πορεύου, λαβὰς γὰρ οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας.“ Nach anderen soll er sich des Bildes bedient haben, bei ihm werde keine Wolle gezupft.

Das am meisten anschauliche Bild, wie der Betrieb der encyklischen Wissenschaften als Vorstufe zur Philosophie aufgefaßt werden solle, gibt uns Nikolaus von Damaskus, der Freund und Zeitgenosse des Augustus. Er vergleicht das Studium mit einer Reise, auf welcher der Wanderer bald hier bald dort einkehre, hier kürzere, dort längere Zeit sich aufhalte, am Ende der Reise aber in der Heimat angelangt dorten ausruhe und bleibe.[3]) Ein ähnliches Gleichnis finden wir in Pseudo-Plutarch περὶ παίδων ἀγωγῆς.[4]) Und wenn wir von der Überzeugung ausgehen, daß dieser Schrift eine Chrysippeische zur Vorlage gedient hat, so könnte uns hier ein Bild Chrysipps erhalten sein.

Ein weiteres Gleichnis findet sich bei Platon im Euthydem. Dort legt Platon dem Sophisten Dionysodor, der mit dem jungen Kleinias sich unterhält und ihn in die Enge treibt, die Worte, die den verlegenen Jüngling beruhigen sollen, in den Mund:[5]) „ποιεῖτον δὲ ταὐτόν ὅπερ οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων, ὅταν τὴν θρόνωσιν ποιῶσι περὶ τοῦτον, ὃν ἂν μέλλωσι τελεῖν. καὶ γὰρ ἐκεῖ χορηγία τίς ἐστι καὶ παιδιά, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι καὶ νῦν τούτω οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεύετον περὶ σὲ καὶ οἷον ὀρχεῖσθαι παίζοντε, ὡς μετὰ τοῦτο τελοῦντε. νῦν οὖν νόμισον τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν πρῶτον γάρ, ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ.“ Das gleiche Bild finden wir dann auch bei Krantor[6]) und bei Jamblich.[7])

Der an Allegorien reichste Philosoph ist der Alexandriner Philon. Seine für den propädeutischen Wert der ἐγκύκλιος παιδεία bezeichnendste und ihm eigene Allegorie haben wir

---

[1]) vgl. Plat. Repl. IV. 429e. — [2]) Diog. Laert IV. 10. vgl. auch R. Heinze, Xenokrates' Fragmente S. 159, wo uns die anderen Stellen angegeben werden, die uns diese Episode berichten. — [3]) Suid. s. v. Νικόλαος = Nicolai Damasceni fr. 2 in F. H. G. III. S. 349. Mueller. — [4]) Ps. Plutarch περὶ παίδων ἀγωγῆς c. 10. — [5]) Platon Euthydem 277d. — [6]) Stob. Flor. II. S. 206. 27. — [7]) Jambl. Protrepticus S. 10. 3. c. 2.

oben besprochen. In ihrer Idee geht sie auf die kynisch-stoische Diatribe zurück. Bei den Kynikern waren die Gleichnisse aus Homer häufig. Aristipp wird dann der Vergleich mit Penelope und ihren Freiern zugeschrieben. Wahrscheinlich war er schon von Antisthenes gebraucht worden. Von hier hier aus gelangt der Vergleich in die kynisch gefärbte ältere Stoa (Ariston). Er war dann offenbar Philon bekannt und schwebte ihm sicher vor, als er das Verhältnis Abraham-Sarah-Hagar allegorisch, wie wir oben sahen, umdeutete. Ihm war diese Allegorie besonders lieb, weil sie aus dem alten Testamente, dem Buch seiner Väter, stammte.

Eine weitere Allegorie Philons geht unmittelbar auf frühere Vorbilder zurück.[1]) „Die encyklischen Wissenschaften sind die Milchspeise des Säuglings."[2]) Erst nachdem wir uns diese leichtere Nahrung zugeführt haben, dürfen und sollen wir die festere Nahrung, die Philosophie, zu uns nehmen. Wir verweisen nur auf die bei der Behandlung der älteren Akademie angeführte Stelle aus Stobaeus Florilegium II. S. 207. 28 um die direkte Anlehnung an Arkesilaos darzutun. „ὥσπερ γὰρ ἐν μὲν οἰκίαις αὔλειοι πρόκεινται κλισιάδων, ἐν δὲπόλεσι τὰ προάστεια, δι' ὧν εἴσω βαδίζειν ἔνεστιν, οὕτω καὶ ἀρετῆς πρόειτκαι τὰ ἐγκύκλια"[3]) ist das dritte Bild, das sich in der Schrift „de congressu quaerendae eruditionis gratia" für das Verhältnis der ἐγκύκλια μαθήματα zur Tugend-Philosophie findet. Dieses Bild ist uns vorher noch nicht begegnet und geht also vielleicht auf Philon selbst zurück.

In einer anderen Schrift de Cherubim I. Bd. S. 194. 5. vergleicht Philon die „ἀνάληψις τῶν ἐγκυκλίων προπαιδευμάτων" mit Edelsteinen, Gemälden und dergl., mit denen man das Haus schmücke. Die Seele müsse man mit diesen „προκοσμήματα" ausstatten, daß sie die Wohnung des unsichtbaren Gottes sei.

---

[1]) Philo de congressu e. q. g. II. Bd. S. 75. 19. — [2]) Zeller, Phil. d. Gr. III 4, 2 S. 457. — [3]) Philon de congressu III. Bd. S. 74. 10.

